DANIEL HERRERA RESTREPO

Escritos sobre fenomenología



BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFIA

usta

DANIEL HERRERA RESTREPO

ESCRITOS SOBRE FENOMENOLOGIA

Biblioteca Colombiana de Filosofía

Bogotá, 1986

Hecho el depósito que establece la ley

© *Daniel Herrera Restrepo*

Derechos reservados para esta edición:
Universidad Santo Tomás

Centro de Enseñanza Desescolarizada

Departamento de Publicaciones
Cra. 9a. No. 51-23, Tels.: 255 30 34
235 71 92, Exts.: 22 y 37
Bogotá, D. E. - Colombia

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

A quienes le han dado sentido a mi existencia:
Myriam, Sonia, Juan Diego.

CONTENIDO

DANIEL HERRERA
O LA FENOMENOLOGIA
COMO FILOSOFIA DE LA AMBIGÜEDAD

(Entrevista de Roberto J. Salazar Ramos)

— ¿Cómo se despertó en Daniel Herrera el interés por la filosofía? ¿Hubo alguna mediación de alguien, o fue por interés personal?

— Hacia finales de la década de los cuarenta inicié mis estudios de filosofía en el Seminario Franciscano. En ese entonces la filosofía se estudiaba en función exclusiva de la teología. Prácticamente se trataba de la memorización de un conjunto de conceptos de origen griego y medieval para la comprensión del pensamiento teológico. En este sentido la filosofía quedaba reducida a una especie de diccionario filosófico. El texto fundamental para la enseñanza era el *Catecismo de filosofía* del padre José María Pérez. La palabra "catecismo" lo dice todo. Dentro de esta misma metodología se estudiaba la historia de la filosofía. Al lado de los textos del padre Pérez teníamos, para consulta, algunos textos de expositores escolásticos. En historia teníamos, por ejemplo, el texto del padre Seferino González, quien para combatir el pensamiento de un Escoto lo "desacreditaba" llamándolo el Kant del siglo XIII. Ya se puede imaginar usted cuál sería el tratamiento que se le daba a los filósofos modernos. Vale la pena recordar que cuando los medievales quisieron clarificar racionalmente el dogma religioso, acudieron al pensamiento filosófico griego, sin preocuparse por crear unas categorías propias para el logro de sus objetivos. Ahora bien, las categorías filosóficas griegas fueron elaboradas para un mundo finito y material. Al utilizar estas categorías para entidades de un orden totalmente opuesto, eran muchos los malabarismos que había que hacer, con la consecuencia de una deformación de la intencionalidad original de los griegos. Recuerde usted, por ejemplo, cómo el principio de individualización era definido a partir de la materia en cuanto ésta está determinada cuantitativamente. Dado que los ángeles no tienen materia, Santo Tomás tenía que concluir que un san Gabriel Arcángel no era un individuo sino una especie. Ejercite su fantasía y trate de imaginarse este arcángel. De acuerdo con lo anterior, el currículo de filosofía que yo conocí difícilmente podía despertar una vocación filosófica.

— ¿Cómo se despertó entonces la vocación filosófica en usted?

— Yo mencionaría unos nombres y un libro. Entre mis profesores estaba el padre Bernardo Saldarriaga, un estudioso apasionado de Platón y de

San Agustín, quien hasta en el rostro reflejaba su deleite espiritual al leer y comentar a estos autores. Creo que el padre Bernardo hubiera llegado a ser uno de los mayores exponentes del pensamiento colombiano si él no hubiese decidido, mucho antes del Concilio Vaticano, dejar la academia para dedicarse de lleno al servicio de los pobres. A propósito de él, quiero recordar que Clarence Finlayson pasó muchas horas estudiando el pensamiento agustiniano y franciscano con el padre Saldarriaga. Quienes conocimos esta relación podemos reconocer el influjo de Saldarriaga en diversos escritos de Finlayson, especialmente en lo relacionado con su fenomenología del amor y de la voluntad. Pues bien, bajo la influencia del padre Saldarriaga me interesé por el pensamiento griego, agustiniano y franciscano. De esta manera cayó en mis manos el libro de Przywara sobre San Agustín, obra que, traducida al español gracias a ese gran empresario cultural que fue Ortega y Gasset, fue publicada por la *Revista de occidente*. Przywara no sólo exponía el pensamiento de San Agustín a partir de una selección de textos, sino que trataba de mostrar la riqueza de este pensador, estableciendo un parangón con otros pensadores como Descartes, Pascal, Kierkegaard, Husserl, Scheler. De esta manera surgió en mí el interés no sólo por la filosofía sino también por la fenomenología.

Dada la pobreza de nuestras bibliotecas trataba de informarme por todos los medios posibles, especialmente a través de los escritos que aparecían en nuestro medio. Fue así como pude leer lo que en ese entonces escribían Danilo Cruz, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, Abel Naranjo, Nieto Arteta, Julio Enrique Blanco, etc., en periódicos y en revistas como en la de la Universidad de Antioquia, en la de la Bolivariana y en la *Revista colombiana de filosofía*, fundada en 1948 quijotescamente por el padre Adalberto Botero y en la cual él, precisamente, publicó el primer trabajo extenso que se escribió en el país sobre la fenomenología. La lectura de estos pensadores colombianos contribuyó también, sin duda alguna, a despertar en mí el interés por la reflexión filosófica. Al reconocerlo quiero rendirles un tributo, y llamar la atención sobre cómo la existencia de un ambiente, como el que ellos contribuyeron a crear, es condición indispensable para el despertar de vocaciones filosóficas.

— Cuando usted viajó a Lovaina en 1955 iba dispuesto a realizar estudios de sociología. Sin embargo, la filosofía fue el ámbito de estudios que usted finalmente eligió. ¿Por qué ese cambio de actitud?

— Terminados mis estudios filosóficos viajé al Brasil para continuar los de teología. Allí me encontraba en un convento de alemanes para estudiantes de teología. De aquí que su biblioteca —una biblioteca que envidiaría cualquier universidad colombiana— estaba dedicada a la teología en sus diversas

ramas y a la sociología. De filosofía había muy poco. Por lo demás, el ambiente era de mucha inquietud pastoral y social. Para definir ese ambiente me bastaría citar dos nombres que son, actualmente, objeto de frecuentes comentarios en la prensa, el del cardenal Arms, de San Pablo, quien era uno de mis profesores, y el del padre Leonardo Boff, uno de los protagonistas de la teología de la liberación, quien fue mi compañero de estudios. Lo anterior explica por qué al viajar a Lovaina tenía un interés por la sociología. Sin embargo, al llegar allí y al conocer toda la actividad del Instituto Superior de Filosofía renació en mí, vivamente, mi vocación por la vida filosófica.

— *¿Cómo era el ambiente cultural y filosófico de Lovaina para un colombiano provinciano?*

— El ambiente cultural y filosófico de Lovaina es bien conocido en nuestro medio. Para un colombiano de 1955 el contraste con nuestra situación es difícil de expresar: nada de lo que encontré allí me era conocido: una verdadera tradición de trabajo filosófico; una rica biblioteca, permanentemente actualizada; espacios de encuentro, de diálogo y de discusión entre especialistas de todo el mundo en campos específicos de la filosofía, por ejemplo, en campos como el del pensamiento griego y medieval, el de la lógica y el de las diversas tendencias fenomenológicas; el dominio, por parte de estudiantes, de las lenguas clásicas en las que se ha expresado la filosofía; la seriedad y rigor de los estudios. En fin, todo un ambiente que, aún hoy en día, no se da en nuestro medio. Como lo he dicho, lo más importante para el desarrollo de la actividad filosófica o, como decía Romero, para la normalización filosófica, es un ambiente definible por factores como los citados y no simplemente por la institucionalización de la enseñanza de la filosofía.

En este sentido estoy de acuerdo con colegas como Danilo Cruz que consideran que esta normalización no existe aún en nuestro medio, aunque en estos últimos años hayamos progresado mucho. Pues, ¿qué puede decir usted de nuestras bibliotecas, de la influencia cultural de nuestros pocos órganos de difusión filosófica, de la posibilidad de leer los grandes clásicos en sus idiomas maternos, de las posibilidades del diario encuentro y diálogo con los pensadores sobresalientes del mundo de la filosofía? ¿Qué posibilidad tenemos, los que nos movemos en la actividad filosófica, de entregarnos de lleno, con rigor, profundidad y sin problemas de orden económico a la reflexión filosófica? ¿Ser filósofo se identifica acaso con ser profesor de filosofía? ¿Con qué posibilidades contamos para publicar algo y cuál es el grado de difusión de lo que escribimos? Inclusive ¿qué posibilidades tenemos para reunirnos e intercambiar ideas?

Sin duda que hemos progresado mucho en estos quince años. Prueba de ello son el número de programas de filosofía; de profesores que han logrado, en otros medios, una mejor formación filosófica; los foros y diversos encuentros de filosofía, el incremento de publicaciones, la creación de instituciones como la Sociedad Colombiana de Filosofía, etc. Pero todavía nos falta mucho. Yo diría que sólo estamos entrando en una verdadera normalización de la filosofía.

Repito, lo más importante que ofrece Lovaina es su ambiente y no propiamente el programa curricular que el estudiante debe seguir. Y ese ambiente se caracteriza allí por la actividad que se realiza en los centros anexos de investigación. Para mí, personalmente, fue precisamente la actividad de los Archivos de Husserl lo que influyó definitivamente en mi formación filosófica.

— *En concreto ¿en qué consistía la actividad de los Archivos de Husserl?*

— Además de las actividades implicadas por la publicación de la colección "Husserliana", cuyo objetivo es dar a conocer todo el pensamiento inédito de Husserl, y por la publicación de la magnífica colección *Phenomenologica* dedicada a escritos significativos de fenomenólogos o de estudiosos de la fenomenología, los Archivos ofrecen la posibilidad de realizar una rica actividad de investigación sobre Husserl. Para mí, sin embargo, lo más importante fue el encuentro semanal con filósofos de diversos países y de diversas tendencias filosóficas que se reunían en los Archivos para analizar y discutir textos inéditos de Husserl. Usted no puede imaginarse lo que era ese espectáculo de la *pensée pensante.* Allí tuve la oportunidad de escuchar el diálogo alrededor de las interpretaciones del pensamiento fenomenológico por parte de los mayores pensadores del momento. Le cito algunos nombres: Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, Levinas, Gadamer, Max Muller, Fink, Hippolitte, Jean Walh. Los Archivos fueron para mí una verdadera escuela. La formación que recibí en esta escuela la pude enriquecer en Friburgo, Alemania. Allí perfeccioné el dominio del idioma alemán, conocí el ambiente que había rodeado en vida a Husserl y pude compartir con profesores que habían sido asistentes o discípulos directos del filósofo.

— *Desde el punto de vista de la investigación personal en los Archivos, ¿cómo evalúa usted esa experiencia?*

— Definitiva. Trabajé sobre inéditos de Husserl no sólo en función de mi tesis de grado sobre el *Dinamismo teleológico de la conciencia*, sino también en función de una lectura diferente de la obra de Husserl. Si usted sólo

lee las obras de Husserl publicadas en vida, interpretará la fenomenología como una ciencia eidética, tal como se hizo en Europa hasta la década de los treinta y aquí en Colombia en la década de los cuarenta. Recuerde usted que el interés que se despertó por Husserl en Nieto Arteta y compañeros, fue precisamente porque la fenomenología les permitía, al delimitar la esfera de lo jurídico como una "región" autónoma, darse por objetivo el esclarecer la ontología y la lógica regional correspondiente. Si usted lee esas obras con la mirada de Fink, interpretará la fenomenología como una analítica de la conciencia y considerará la intencionalidad como fruto de una génesis cuyo lugar natural es la conciencia y cuyo principio activo será el *ego* trascendental. En este caso, posiblemente usted se sentirá llevado a rechazar a Husserl por su intelectualismo, por su idealismo...

Pero si usted lee a Husserl a partir de su obra inédita, aparecerá una fenomenología muy diferente, la fenomenología como una filosofía de la paradoja, de la ambigüedad. Esta lectura es la que a mí me interesa.

— *Pero, ¿en qué queda la "filosofía como ciencia rigurosa"?*

— Precisamente ahí está el problema. Husserl, por diversas razones, quizás fundamentalmente por su formación matemática y por su inscripción dentro del pensar filosófico alemán, en el cual, como usted sabe, pesa tanto el yo, la subjetividad, soñó con hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, una ciencia sin supuestos. Lo publicado en vida estaba supeditado a este sueño. Sin embargo, en la obra inédita se hace presente un supuesto fundamental, a saber, la *Lebenswelt* o mundo de la vida y la clara identificación del yo trascendental con el sujeto de carne y hueso de dicho mundo. La lectura de estos inéditos permite pensar "el pensamiento impensado" de la obra publicada en vida. Por ejemplo, si usted regresa de *Crisis* a *Ideas* comprobará que lo que Husserl dice en esta obra sobre la "actitud natural", ocultaba el pensamiento husserliano sobre el "mundo de la vida".

— *La mayoría de sus escritos están destinados a la clarificación y cuestionamiento del pensamiento fenomenológico de Husserl. Sin embargo, existe un pensador francés, el cual aparece entre líneas en sus escritos, al que usted poco cita y ni siquiera le ha dedicado un estudio especial. Se trata de* Mauricio Merleau-Ponty. *¿Por qué este hecho?*

— Tiene usted razón. Pero antes de responderle quiero contarle algo. Cuando Van Breda logró sacar todas las pertenencias de Husserl de Alemania para salvarlas de la destrucción por parte de los nazis, las guardó en los sótanos del convento franciscano de Lovaina. Allí trabajaron sobre los inéditos muchos fenomenólogos, entre otros, Merleau-Ponty.

Cuántas páginas de la *Fenomenología de la percepción,* que excluye la posibilidad de una trascendencia como la afirmada por el cristianismo, hayan sido escritas en dicho convento, no lo sé. Pero que muchas se escribieron allí, no lo dudo.

Volviendo a su pregunta: nunca he escrito sobre este filósofo y no lo sabría explicar, pero es un hecho que mi visión de la fenomenología está influenciada por él. Creo que Merleau asumió plenamente lo que Husserl se resistió a asumir, a saber, que la fenomenología es esencialmente una "filosofía de la ambigüedad", de la paradoja.

— ¿Cómo se puede afirmar que la fenomenología es una filosofía de la paradoja, de la ambigüedad?

— Por una razón muy sencilla: porque tanto el mundo de la vida como el sujeto de este mundo poseen simultáneamente una doble existencia, una existencia natural y otra trascendental, una existencia exterior y otra interior. Husserl estuvo plenamente consciente de que esto hacía de la fenomenología una filosofía de la paradoja. Yo quiero mostrarle a usted uno o dos textos de *Crisis.* Usted puede ver aquí, al final del parágrafo 53, cómo Husserl nos dice que el destino de la fenomenología es "desarrollarse en continuas paradojas" e, inclusive, el parágrafo 58 tiene por título "La paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo".

Cuando usted lee aquí que "soy yo quien actúa en la *epojé* aunque conmigo estén los demás", ese "soy yo" es Husserl quien está "seguro de ser un hombre que vive en este mundo". Sin embargo, ese yo, Husserl, es quien actúa en la *epojé* "aunque conmigo estén los demás". La *epojé* coloca a Husserl en una soledad filosófica. No se trata de que el filósofo quiera hacerse extraño a la comunidad; es que a él no le queda más remedio que partir de su propia experiencia. Esto significa que el yo, en primera persona, es un hecho. De aquí el realismo husserliano. Pero ese yo que lleva a cabo la *epojé* es un sujeto. De aquí el subjetivismo. De esta manera, nos encontramos ante un realismo absoluto que al mismo tiempo es un subjetivismo absoluto. ¿No es esto paradojal? Todo esto lo sintetiza Husserl en el mismo parágrafo cuando dice que él, en su concreción e individualidades, al mismo tiempo, el "yo en funciones trascendentales", y el yo "polo egológico de la vida trascendental dentro del cual el mundo tiene sentido". Toda la fenomenología gira alrededor de los términos usados, en estas últimas frases que le he traducido.

— *Concreción, individualidad, vida trascendental, sentido para mí...*

— ¡Exacto! Gire alrededor de esas palabras y usted será el fenomenólogo que vive en la paradoja, paradoja que yo la sintetizaría de la siguiente manera: ¿cómo puedo yo —hombre de carne y hueso— decir que soy el sujeto de un mundo que para mí sólo es fenómeno en mi conciencia, y al mismo tiempo decir que los demás y el mundo son tan concretos como lo soy yo? Esta ambigüedad no significa que la fenomenología sea absurda y contradictoria, sino que ella posee una naturaleza dialéctica, aspecto que, a decir verdad, poco se ha estudiado.

— *¿Esa ambigüedad explicaría las interpretaciones tan dispares del pensamiento husserliano?*

— En buena parte, sin duda alguna. Piense usted, por ejemplo, en la discusión, para mí estéril, de si Husserl es realista o idealista.

Se podría decir que es realista, si con esta categoría se quiere clasificar una filosofía que define la evidencia a partir de la presencia del objeto y que, por consiguiente, se funda en un *a priori* material. En este sentido Husserl pudo escribir en *Crisis* de que "no existe un realismo más radical que el nuestro". Sin embargo, no podemos olvidar que para Husserl el objeto no es el objeto del entendimiento racionalista, el cual, necesariamente, "está o no está presente". El ser del objeto de la experiencia husserliana no puede ser definido por la simple presencia o no presencia. El objeto sólo es objeto gracias a los modos de la conciencia que prescriben *a priori* el cómo de su presencia, los modos del aparecer, del presentarse de las cosas, las cuales en la vida cotidiana son directamente vividas sin que se tenga conciencia de cómo son vividas para que ellas sean válidas para nosotros. Ahora bien, esos modos son múltiples y relativos, y constituyen en sí mismos todo un sistema: cuando tengo la percepción del color de una cosa, ese color es el índice del modo de presentarse como superficie; cuando tengo la percepción del lado de una mesa, ese lado es índice del modo de presentarse de los demás lados; el momento actual de nuestra historia es índice de los modos como se hizo presente en el pasado y, al mismo tiempo, de los posibles modos como se presentará en el futuro; etc. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de sus modos de darse. Es esta correlación, precisamente, la que constituyó el gran descubrimiento de Husserl en 1898. Analizar este horizonte de todos los modos posibles de darse de la realidad, tal es la tarea infinita del fenomenólogo.

Todo lo anterior significa que para Husserl la conciencia no es eterna ni transhistórica y que, como tal, no da margen para pensar que el objeto se

da de un solo golpe y para siempre, o para pensar que el descubrimiento de la verdad de la realidad y la historia de nuestra experiencia sean separables y analizables independientemente la una de la otra. Esto significa, también, que no hay ruptura entre lo sensible y lo racional, ya que el objeto (el ser dado) no es describible independientemente del sujeto-hombre, el cual es, simultáneamente, sensibilidad y razón y, como tal, está implicado en el esfuerzo de explicitación. Para el fenomenólogo la idea de "dato", tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro, y la idea de encuentro presupone la idea de promoción. El hombre como conciencia encarnada, como *cogito* empírico, está abierto con sus intereses, proyectos e intencionalidades a la realidad como facticidad. Esta facticidad se ofrece, a su vez, a la conciencia como un don. Este encuentro entre conciencia y don no es el de dos cosas: y porque no lo es, la conciencia tiene el poder de promover la facticidad a un sentido que ella de por sí no posee. Piense usted en todos los sentidos que tiene para nosotros, hoy en día, el agua, gracias a los proyectos que el hombre se ha formulado. ¿Cuántos sentidos no podrá alcanzar el agua, con el correr de los tiempos, de acuerdo con los nuevos proyectos que el hombre se formule? Es que el conocimiento no es la contemplación de esencias inmutables y eternas, como lo ha soñado cierto realismo. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad al espíritu y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad.

— *Y en relación con la interpretación idealista...*

— Se puede hablar de un idealismo husserliano por la primacía que le concede a la conciencia y por el poder constituyente que le reconoce a ésta. Pero constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad omnipotente. La fenomenología no es construcción sino revelación. Constituir significa poner en claro la estructura de los diversos modos de conciencia que van a determinar los diversos modos de hacerse presente la realidad y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido, como ya se lo he dicho. Ese sentido no se identifica necesariamente con el sentido que esa realidad pueda tener para un Dios creador. Yo no sé qué sean las cosas para Dios; pero yo sí sé qué son ellas para mí, gracias a mi presencia encarnada en el mundo.

Cuando usted escuche la expresión "el yo trascendental de Husserl", olvídese del yo trascendental de Kant o de Fichte. El yo del fenomenólogo no es una forma, ni una categoría, ni un axioma, ni un mito. El yo fenomenológico soy yo, de carne y hueso, en primera persona y es todo yo que sea tan concreto como lo soy yo. Esto lo puede ver usted, inclusive, en la *Quinta*

meditación cartesiana. En *Crisis* Husserl dirá expresamente que el yo trascendental de Fichte no puede ser otro que el mismo señor Fichte. Si utilizamos el término "trascendental" o "absoluto" es porque sólo me es posible comenzar desde mi yo presente que experimenta su propio cuerpo y el mundo que habita. Pero la estructura de mi yo es la misma estructura de todo yo en primera persona. En este sentido la singularidad es universalidad y el yo un yo trascendental. Como dice Husserl, yo soy un "ser humano en la experiencia", un yo que es corporeidad, que es vida que experimenta el mundo, un *Welterfahrendes Leben,* pero también soy un yo que reflexiona sobre sí mismo y sobre su mundo y al hacerlo aparece como un yo puro, como un yo para el cual el mundo en general, y en el mundo los hombres, son sólo objetos para la conciencia.

El empirismo da cuenta del yo, hombre del mundo de la vida; el idealismo del yo en sus funciones trascendentes. Pero estas funciones no crean nada. Por el contrario, ellas descubren que el mundo, el mundo de la vida, está "ya dado" antes de la conciencia. Sólo que lo que me interesa no es el mundo por lo que es, sino por el significado que puede tener, por el significado que le puedo dar.

Aceptemos, pues, que el hombre es un ser paradojal y dejemos de lado esa pregunta acerca del realismo o del idealismo husserliano.

— *En una reseña que hizo Jorge Aurelio Díaz de su libro,* Los orígenes de la fenomenología, *considera que su texto es uno de los estudios más serios que sobre fenomenología se ha escrito en Colombia. Ante su afirmación de que se debe buscar un punto de vista que permita pensar simultáneamente la exterioridad y la interioridad, Díaz pregunta por qué se rechaza el punto de vista de la identidad sujeto-objeto. ¿Qué puede decir usted de los comentarios de su colega?*

— Para quitarle un poco de trascendentalismo a esta entrevista, quisiera contarle primero una anécdota. Usted conoce el descrédito del idealismo alemán en los círculos científicos del siglo pasado. Husserl fue discípulo y asistente de Weierstrass. Este gran matemático se casó con una hija de Hegel y se dice que, a partir de ese momento, colocó un cartel en su oficina que decía: *Hier soll man Hegel nicht beschimpfen,* que significa: "aquí nadie debe insultar a Hegel". Quizás estaba de acuerdo en hablar mal de Hegel, pero no quería que se le dañara su matrimonio. Pues bien, es posible que Husserl a causa de su formación científica no se interesara por la obra de Hegel. En su biblioteca se puede ver un ejemplar de la *Fenomenología del espíritu,* del cual leyó sólo 17 páginas, como se desprende de una nota marginal que se encuentra

allí y que dice, más o menos: no vale la pena seguir leyendo. Este desconocimiento directo del pensamiento hegeliano es uno de los vacíos de Husserl, sin duda alguna. Y es de lamentar, pues, a pesar de todo, no sólo los alimentaba una misma intencionalidad sino que entre los dos encontramos elementos fundamentales similares. Merleau-Ponty decía que Hegel es la fuente de todo lo grande que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo, y mencionaba la fenomenología al lado del marxismo, de Nietzsche, del psicoanálisis y del existencialismo. ¿En qué sentido lo decía? En el sentido de que con Hegel se había iniciado la tentativa de explorar lo irracional y de integrarlo en una razón ampliada. Con esto retorno a su pregunta. Creo que lo que le he dicho sobre la fenomenología como filosofía de la paradoja responde a la pregunta de Jorge Aurelio. Yo quisiera, sin embargo, agregar algo. A Hegel como a Kant les faltó una crítica de la razón que se da en la experiencia.

No soy especialista en Hegel y no estoy en capacidad de valorar plenamente la lectura de Jorge Aurelio. Creo que Hegel se esforzó en pensar, no al ente como devenir, cosa que hizo Darwin, pero sin interés para la filosofía, sino al ser como historia, que da origen a un movimiento de la razón hacia un saber absoluto, fuera del cual no hay nada, permitiendo así la posesión exhaustiva del ser por la razón. Lo anterior era posible mediante la exteriorización del espíritu, el cual se enriquece con esta exteriorización, pero sin reconocerse en ella. Según esto, para Hegel, la verdad es inseparable de la instauración de una no-verdad, en la misma medida en que la verdad parcial no es reconocida como tal.

Husserl también piensa el ser como historia y se esfuerza por ampliar la razón del ser humano superando la actitud de Kant, quien se limitó a determinar las condiciones que posibilitan la actividad de la razón como facultad de determinados conocimientos. Pero para Husserl la posesión exhaustiva del ser por la razón, por principio, no es posible, y nuestra relación con la realidad no es ni será una relación de identidad, sino de diálogo, de encuentro, de intercambio entre interioridad y exterioridad. Por otra parte, el *cogito* encarnado, el sujeto de la *Lebenswelt*, gracias a sus múltiples formas intencionales, posibilita la instauración de verdades parciales. La percepción, por ejemplo, también tiene su verdad, la cual debe ser reconocida como tal. El fenomenólogo no estará de acuerdo con esa concepción que encontramos en Hegel del hombre como animal enfermo: animal por el peso y significado de la sensibilidad y enfermo porque al experimentar los límites de la sensibilidad no sabe aún que al renunciar a ella, no renuncia a sí misma, sino que deviene en sí mismo verdadero. Nosotros no renunciaremos a la sensibilidad y no lo haremos, precisamente, para sentirnos más verdaderos. La verdad no es unívoca, como no lo es la realidad y, por no serla, en lugar de hablar en el sentido de

que sólo el todo es verdadero, hablaremos de una verdad como verdad escatológica, verdad que es la suma de las verdades parciales conquistadas por el hombre en su devenir histórico de desocultamiento de los sentidos del mundo de la vida.

— *Uno de sus más sistemáticos ensayos,* Hombre y filosofía, *gira alrededor de la determinación de si el tema del hombre es uno entre muchos otros temas de la filosofía, o si es el tema fundamental. ¿Esa relación hombre-filosofía ha significado para usted la motivación más radical para haber permanecido siempre dentro del ámbito de la fenomenología?*

— Siempre me he movido dentro de la fenomenología. La evolución de mi pensamiento ha sido dentro del mismo ámbito, concebido éste como el retorno a las cosas mismas mediante un retorno anterior al sujeto. La filosofía es una manera de tomar conciencia de la vocación humana y de superar la cotidiana alienación en la cual fetichizamos y damos una autonomía, a veces absoluta, a lo que sólo es resultado de nuestro diálogo y encuentro intencional con la facticidad, llámase ciencia, tecnología, estructura social, etc. La fenomenología tiene un sentido de liberación. La reducción fenomenológica libera al individuo en la sociedad y permite pensar en esquemas operativos para la transformación de la misma en una sociedad que responda al *telos* de la humanidad. Ella permite, como dice Husserl en algún texto, negar la fetichización que reduce individuos y grupos sociales a sólo medios privados de todo *telos*. Y créame que esto no es fácil, por algo Husserl comparó la *epojé* a "una conversión religiosa".

— *Danilo Cruz intenta establecer, en su libro* Filosofía sin supuestos, *los puntos de contacto y diferencias entre Heidegger y Husserl. Usted también lo ha intentado. Al final de uno de sus artículos usted formula una pregunta muy significativa: Heidegger, ¿retroceso o avance con respecto a Husserl? La opción de Danilo Cruz es por Heidegger. La suya se mantiene fiel a los lineamientos originarios de la fenomenología. ¿Cómo debemos interpretar esas opciones?*

— Yo no puedo responder por Danilo. En cuanto a mi opción tengo varias cosas por aclarar. Ya le he dicho que mi visión de la fenomenología está fuertemente influenciada por la filosofía de Merleau-Ponty. Ahora bien, la influencia de Heidegger sobre Merleau-Ponty fue de tal naturaleza, que se ha llegado a afirmar que su filosofía es una síntesis de Husserl y Heidegger. Esto significa que de alguna manera yo también padezco una influencia heideggeriana. Sin duda alguna que la fenomenología se enriqueció con aportes de Heidegger, pero no en la medida en que lo piensan muchos. Algunos expo-

sitores consideran que Heidegger comenzó en donde Husserl terminó. Yo aquí tengo mis salvedades. Lo aceptaría en relación con la obra publicada en vida por Husserl. Pero me niego a aceptarlo, si tenemos en cuenta la obra inédita y me refiero expresamente a escritos anteriores a la publicación de *Ser y tiempo* como son los que sirvieron de base a la composición de *Experiencia y juicio,* los cuales son de los años veinte. En esta obra husserliana se encuentran los elementos fundamentales de una ontología por el estilo de la desarrollada por el Heidegger de *Ser y tiempo.* Por otra parte, en dicha obra se pone muy en claro el supuesto fundamental de la fenomenología: el mundo de la vida. Esto significa que cuando Husserl en sus primeras obras habla de una "filosofía sin supuestos", problema que tanto interesó a Danilo, el término supuesto debe ser interpretado en otra forma, yo diría que en la forma de supuestos categoriales.

Por otra parte, considero que el desenlace final del pensamiento heideggeriano sí representa un retroceso, pues para mí su última visión de la metafísica no es otra cosa que una fetichización del ser. Para la fenomenología no existe un ser, uno y acabado, antes del ente, un ser anterior al fenómeno. El ser es intencional, se hace y se hace sentido en el tiempo, en la historia. Si para Heidegger la historia de la filosofía es la historia del olvido del ser, para Husserl es la historia del desocultamiento del ser, de la develación de su significación intencional.

Debo confesar que me es difícil comprender qué es, finalmente, el Ser (con mayúscula y tachado) de Heidegger, lo mismo que su caracterización del hombre como "pastor del ser". Heidegger nos pide asumir una actitud mística para hacernos dignos de la revelación del ser. Quizás mi dificultad está precisamente en el hecho de estar yo muy lejos de alcanzar esa actitud mística o de ser poeta. Husserl, como ya lo he dicho, compara la *epojé* a una conversión religiosa, pero sólo en el sentido de que el paso de la actitud natural a la actitud filosófica, exige un gran esfuerzo, una ascesis, el necesario para superar el gran peso de lo mundano del mundo de la vida, es decir, el peso de la objetividad tal como la vivimos en la cotidianidad. Sin este esfuerzo, es imposible la constitución intencional del ser en la intersubjetividad, dentro de los marcos de una teleología de la historia y dentro de los límites de un mundo concebido como el horizonte de nuestras posibilidades. Relea usted las *Meditaciones cartesianas* y encontrará allí cómo para Husserl la concepción de la ontología como metafísica de un ser que es en sí, que desde siempre está objetivado, nos conduce a una situación en la cual al hombre no le queda más remedio que aceptar lo que es tal como es. Desde aquí se comprende el texto de Heidegger que mi amigo Jorge Aurelio cita en su comentario a mi libro sobre *Los orígenes de la fenomenología.* "La filosofía, dice

Heidegger, no podrá efectuar ningún cambio inmediato de la actual situación mundial... solamente un dios puede salvarnos. A nosotros no nos queda sino la única posibilidad de preparar, pensando y poetizando, una disponibilidad para la aparición del dios o para la ausencia del dios en el hundimiento; que nos hundamos ante la presencia del dios ausente".

Y ¿qué decir, para terminar, de la concepción heideggeriana del lenguaje como palabra del ser? Para Husserl el lenguaje es la palabra del hombre que vive en el mundo y que lo experimenta a cada instante, de un hombre que se comunica en la intensubjetividad, gracias a la relación ininterrumpida entre lenguaje y palabra.

— Algunos pensadores colombianos se han dado a la tarea de compaginar el marxismo con diferentes tendencias. Por ejemplo, con el psicoanálisis, como lo hace Estanislao Zuleta; con el existencialismo sartreano, como alguna vez lo intentó el nadaismo; con la fenomenología, como lo ha prefigurado Guillermo Hoyos. ¿Existe para usted la necesidad de estas compaginaciones con el marxismo, o le es suficiente con la fenomenología? ¿Qué opinión le merecen esos intentos?

— Ya le he dicho que desde el primer momento me apropié de la intuición original de Husserl, la correlación intencional sujeto-objeto, y creo que también le he dicho que he evolucionado dentro de la misma fenomenología. Sin duda que en esta evolución intelectual me he enriquecido con ideas provenientes de otras tendencias como, por ejemplo, del marxismo o de la Escuela de Francfort. Hablo, pues, de un enriquecimiento que ha permitido la evolución natural de un pensamiento. Yo no creo en compaginaciones o en conciliaciones en sentido estricto.

En cuanto a las relaciones entre fenomenología y marxismo, hay que ser claros en el sentido de que Husserl no se interesó por Marx. Sin embargo, su pensamiento llegó a los límites de la región por la que se interesó Marx. De aquí la serie de coincidencias que se han encontrado, la posibilidad de un mutuo enriquecimiento y la posibilidad de una lectura fenomenológica de textos marxistas o de una lectura marxista de textos fenomenológicos.

En mi respuesta acerca de la ambigüedad de la fenomenología le decía a usted que la fenomenología tiene un carácter dialéctico. Hay marxistas que opinan, inclusive, que aunque es cierto que Husserl no enuncia explícitamente el problema de la dialéctica, sí pone las bases de una comprensión racional, no ilusoria y dogmática, de la dialéctica real que se da en el tiempo real y en las relaciones concretas entre individuos y grupos. Para Husserl la inten-

cionalidad histórica entra en crisis —los marxistas dirán en lucha— cuando un grupo se absolutiza a sí mismo y convierte al otro en puro instrumento. La contradicción que aparece entonces al negarse como negatividad, termina reafirmando la orientación intencional de la historia hacia una sociedad racional, o, como dice Marx, hacia una sociedad sin clases.

El mundo de la vida puede ser analizado como el mundo de la enajenación, como el mundo en el cual son fetichizados y cosificados no sólo ciertos sujetos o grupos de sujetos, sino también los productos de nuestra subjetividad. En este sentido la reducción, al permitir un regreso del objetivismo a la subjetividad y al cómo de la presencia de la realidad, equivale a un proceso de liberación. Para Husserl la existencia individual y colectiva es teleológica y tiene sentido en la medida en que sea continua superación de la alienación. Como cosa curiosa, para quienes desconocen este aspecto esencial de la fenomenología, Husserl utiliza términos que tienen un sabor marxista como cuando en *Crisis* considera a la fenomenología una revolución y lo explicita diciendo, textualmente, que "esta revolución, la más grande de las revoluciones, se autodefine como la tentativa de supresión del objetivismo en un subjetivismo trascendental", para decir, enseguida, que la lucha entre objetivismo y subjetivismo es aquello que le da sentido a la historia.

Es cierto que Husserl no habla de lucha de clases. También es cierto que sus expresiones suenan a muy teóricas. Sin embargo, para él, la toma de conciencia significa asumir la responsabilidad de actuar en conformidad con la instauración de una sociedad más humana. Usted me ha citado el nombre de Guillermo Hoyos. Quiero recordarle que el título de su tesis de doctorado, publicada en alemán, es *La intencionalidad como responsabilidad*, tesis en la que Guillermo establece la unidad entre la teleología de la conciencia intencional y la teleología de la historia. Se trata de todo un aporte colombiano a la comprensión de la fenomenología. Tuve la oportunidad de reseñar por extenso esta obra en *Ideas y valores* tratando de indicar lo que ella significa dentro de las interpretaciones de la fenomenología. En estos momentos, en los cuales estamos hablando de la relación Husserl-Marx, quisiera decir que el regreso fenomenológico al sujeto puede y debe ser interpretado como el reconocimiento de la posibilidad que tiene el hombre de tomar conciencia, no sólo de su situación de enajenación, sino también de las razones de esta enajenación, condiciones previas de todo obrar. En *Crisis* dice Husserl que mediante la toma de conciencia yo me puedo convertir plenamente en un "yo puedo" y que la crítica es crítica para la decisión, para la praxis.

Se podían citar diversos temas y posiciones que permiten un acercamiento fenomenología-marxismo. Le quiero citar uno para terminar este

punto. Me refiero a los análisis que Husserl hace en diversos escritos, especialmente en *Ideas II*, sobre la diferencia entre cuerpo inorgánico (*Körper*) y cuerpo humano (*Leib*). El primero aparece como cosa entre las cosas, como aquello que se presenta a mi sensibilidad, como lo extraño. El segundo se revela como la expresión integral del ser humano en su singularidad. Los análisis implican toda una dialéctica entre lo propio y lo extraño tal como se da al nivel de lo cinestético, y permiten ver cómo ese cuerpo humano puede ser tratado como simple cuerpo, ser cosificado y, por consiguiente, cómo el hombre real puede ser negado al ser convertido en objeto de manipulación. El análisis husserliano ofrece elementos para la elaboración de una filosofía del trabajo.

— Hemos estado hablando de filósofos alemanes. ¿Qué explicación tiene la primacía de la filosofía alemana en el ambiente nacional? ¿Acaso la filosofía actual, o la inglesa, o la francesa, no podrían contribuir los análisis filosóficos sobre la realidad que nos aqueja?

— Una de las características de la actividad filosófica en Colombia es la presencia simultánea de diversas tendencias filosóficas, cuyos orígenes son europeos. Sin duda que hay una primacía del pensamiento alemán y que esta presencia en años anteriores fue casi exclusiva. ¿Por qué? Yo le respondería con algunas preguntas: ¿Por qué ese pensamiento alemán domina la historia de la filosofía desde la modernidad? Sin duda que hay filósofos ingleses y franceses de cuya originalidad no se puede dudar. Pero, ¿hasta qué punto esta originalidad surge a partir del pensamiento alemán? ¿Se puede comprender, por ejemplo, toda la filosofía francesa contemporánea sin pensar en Marx, Hegel, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger? ¿Se puede desligar el pensamiento inglés del pensamiento del Círculo de Viena o de Popper?

— Una de las consideraciones que se hacen de quienes han estudiado filosofía en Europa, y que ejercen la docencia en nuestro medio, es su carácter esquizoide: por un lado, como docentes son totalmente racionalistas y se comportan como tales; pero en sus manifestaciones más cotidianas, responden a otro tipo de emociones y de racionalidad. ¿Usted se resiente de este mismo hecho? ¿O la fenomenología ha contribuido en usted a mitigar este carácter esquizoide?

— Una de las causas está, sin duda, en lo que yo he llamado "nuestra doble personalidad". Cuando hablamos como intelectuales se impone el "europeo" que está en cada uno de nosotros de acuerdo con el grado de nuestra integración en la llamada "cultura occidental". Entonces utilizamos unas categorías que fueron acuñadas en función de un mundo que no es el

nuestro. Pero en nuestra vida cotidiana expresamos la visión de nuestra propia realidad a través de gestos y comportamientos, pues no hemos acuñado las categorías específicas para expresar, a nivel conceptual, dicho mundo. Creo que usted está de acuerdo conmigo en el sentido de que nuestra visión de la realidad se origina fundamentalmente en dimensiones que en la filosofía clásica europea se han considerado del orden irracional, me refiero a dimensiones como la estética, la sentimental, la mítica. Se impone la elaboración de algo así como una crítica de la razón latinoamericana, la elaboración de la lógica correspondiente y el acuñar categorías que nos permitan pensar esa realidad.

Los que nos movemos dentro de la fenomenología tenemos alguna ventaja, dado el concepto ampliado de razón que manejamos, el papel que le otorgamos al mundo de la vida e inclusive dado el mismo método fenomenológico, el cual no consiste, como muchos piensan, en un recetario de reglas, como se dan en un recetario de cocina, sino en una determinada mentalidad, en un determinado modo de ver la realidad, a saber, verla como fenómeno humano.

— *Usted ha hablado de una crítica de la razón latinoamericana. Recuerdo que en* Los orígenes de la fenomenología, *nos dice que para Husserl la condición de supervivencia del filósofo, y por lo cual merece llamarse de ese modo, está dada por la realización de una crítica de la razón. ¿Es ésta la intencionalidad de su propuesta con respecto a la necesidad de hacer una crítica de la razón latinoamericana? ¿Esta propuesta no busca afirmar el carácter epistemológico de la fenomenología? ¿O sus intenciones son metafísicas, en el sentido en que reclama una nueva concepción del ser y de la intencionalidad misma de la existencia?*

— En cuanto al carácter epistemológico de la fenomenología, quiero recordarle que en el libro que usted menciona yo llamo la atención sobre el hecho de que ya en 1907 Husserl nos presenta una concepción ampliada de la razón y que cuando él habla allí de la necesidad de una crítica de la razón, explícitamente se aparta de la concepción kantiana, la cual es analizada por dicho filósofo desde el punto de vista de su actividad de facultad de conocimiento científico, en la cual el objeto es sólo objeto del entendimiento. La fenomenología es simultáneamente metafísica, pues se trata, como ya se lo he dicho, de hacer la crítica de todos los modos mediante los cuales la realidad se hace presente a la conciencia y la conciencia a la realidad. Desde este punto de vista Husserl elaboró en parte, por ejemplo, en *Experiencia y juicio*, una crítica de la razón que se revela en la experiencia en general. Por consiguiente, no sólo es factible, sino necesaria una crítica de la razón latinoameri-

cana, de la experiencia propia del latinoamericano. Sobre esto algo he dicho en los dos trabajos finales de este volumen en el cual la Universidad Santo Tomás ha reunido diversos estudios sobre la fenomenología. Aquí sólo quisiera hacer algunas nuevas observaciones.

Como latinos participamos de la esencia o estructura típica que define al hombre europeo y de la idea regulatriz o teleológica de la historicidad de la humanidad europea. Pero también es cierto que participamos de una esencia o estructura típica específicamente nuestra que hace que se den modos de presencia nuestra al mundo y del mundo a nosotros, que nos son exclusivos. En fenomenología, buscar las formas típicas significa buscar las formas invariantes del variar de la vida misma. Estas formas típicas son maneras de operar en el tiempo, lo que quiere decir, en relación con "nuestra" esencia, que ésta se presenta no sólo como un modo de ser, sino también como el modo de operar de nuestra subjetividad. Este modo de operar define nuestra experiencia, una experiencia que se convierte o debería convertirse en el fundamento de una lógica categorial: toda teoría lógica predicativa puede ser considerada como una verdad en sí, como una unidad ideal de significado, pero la fundamentación de este significado está en el mundo de la vida; en nuestro caso, en nuestro mundo de la vida latinoamericana.

De acuerdo con lo anterior, nosotros entraremos al mundo de la filosofía cuando pasemos de nuestro mundo cotidiano, y de su actitud natural correspondiente, al plano de una reflexión que no especula sino que explícita y revela predicativamente nuestra tipicidad, su sentido y el sentido y tipicidad de nuestro mundo. Pero esto implica definir unas categorías y estructurar una lógica que difieren de la lógica y de las categorías europeas, pero que de todas maneras implican a éstas.

Creo que nos falta más claridad acerca de la "universalidad" de la filosofía. Cuando se habla, por ejemplo, de la universalidad de la idea de hombre, ¿de que se está hablando? ¿De una idea eterna, inmutable, divina que realizamos en nuestra existencia concreta? ¿O de un significado cuya génesis tuvo lugar en Grecia y que "la Europa occidental" se la apropió y la ha vivido de una determinada manera? ¿Tenemos que negarnos totalmente, asumiendo esa "universalidad concreta" del hombre europeo, para que también podamos ser hombres? ¿O debemos reconocer que en nosotros también se da, en parte, esa tipicidad que define la "universalidad" del europeo y que, en parte, tenemos nuestra propia tipicidad que da origen a una "universalidad concreta" y que de la unión de esas dos universalidades concretas surge una universalidad más amplia, más universal? La universalidad europea tiene sus filósofos: Aristóteles, Kant, Hegel... ¿En dónde están los filósofos de nuestra

universalidad concreta? ¿No nos estará faltando, como punto de partida, una crítica de la razón que juega en nuestra experencia concreta? Y quiero decirle algo más. Yo no me aterro cuando oigo hablar de una "filosofía latinoamericana de la liberación"; simplemente, si dudo sobre la existencia actual de una filosofía que merezca ser llamada latinoamericana, con mayor razón dudo de una filosofía latinoamericana de la liberación.

De una u otra manera siempre me he pronunciado en el sentido de que la filosofía está en función de una liberación. Y creo que la fenomenología puede darnos elementos para la construcción de una filosofía latinoamericana, que necesariamente sería liberadora. Somos frutos de toda una historia. En "nuestro presente viviente", como diría Husserl, se ha sedimentado todo un pasado, que en parte es europeo y que en parte es exclusivamente nuestro, y ese pasado está condicionando nuestro futuro. Ahora bien, como ya se lo he dicho, la fenomenología es una forma de superar los condicionamientos, de lograr la libertad, de hacer nuestra propia historia. Pero nos hacen falta varias cosas, entre otras, hacer nuestra crítica de la razón latinoamericana.

Husserl, desde la Tercera Investigación Lógica, se preocupó por el problema de la dialéctica del todo y de la parte. El nos podría ayudar. En toda realidad óntica —nos dice Husserl— está presente un horizonte universal que nunca se da en su totalidad. Transformar lo óntico en ontológico, es captar la presencia de ese horizonte universal en cada realidad, es descubrir, diría yo aquí, en la universalidad concreta del latinoamericano, la universalidad de la humanidad.

— Usted duda de la existencia de una filosofía latinoamericana; sin embargo, tiene algunos escritos sobre la filosofía en Colombia e, inclusive, fue el primero en recopilar una extensa bibliografía sobre la filosofía en Colombia, publicada por la Universidad del Valle en 1975. Estos trabajos parecen indicar que usted está de acuerdo con Jaime Jaramillo Uribe, quien ha puesto de presente la existencia de una tradición filosófica en el país...

— Sin duda que se ha dado una tradición filosófica en el país, pero sólo en el sentido que desde la Colonia se ha dado una enseñanza institucional de la filosofía y que, a lo largo de nuestra historia, podemos encontrar nombres de personas que han mostrado un interés especial por temas filosóficos. Además, Colombia tiene una gran tradición de ensayistas, a través de los cuales se ha expresado, de una u otra forma, nuestro modo de ser y nuestro "mundo de la vida". Prueba de esta tradición es la extensa bibliografía a la que usted ha eludido.

Sin embargo, no creo que exista una tradición filosófica en sentido estricto, es decir, una tradición de reflexión filosófica ininterrumpida y sistemática que al develar el sentido de nuestro ser, el sentido de nuestro mundo, el sentido de nuestra visión de la realidad, haya enriquecido la universalidad del ser del hombre, de su pensar y de su mundo. ¿Esta reflexión sistemática e ininterrumpida será posible algún día? La bibliografía y los artículos que he escrito sobre el desarrollo de la filosofía en Colombia, los he escrito porque creo en esta posibilidad. Como ya lo he dicho, creo que ya se han creado las bases para una normalización de la actividad filosófica en el país. Los que hemos participado en la creación de estas bases, esperamos ansiosos los frutos que ustedes nos darán a degustar en el ocaso de nuestras vidas.

— *Si usted tuviera que destacar a uno o dos pensadores que han incursionado en la filosofía desde la década de los 40, ¿a quiénes resaltaría? ¿En la generación actual, vislumbra usted a algunos que puedan tener alguna proyección nacional e internacional?*

— Admiro a todos mis colegas; sin embargo, como es natural, puedo destacar algunos nombres, cuyo trabajo me es más fácil de apreciar, dado que sus intereses en buena parte coinciden con los míos. En este sentido citaría los nombres de Danilo Cruz y de Guilllermo Hoyos. En cuanto a las nuevas generaciones, veo con entusiasmo la aparición de verdaderas vocaciones, lo cual nos asegura un porvenir brillante. Ultimamente he tenido la posibilidad de conocer de cerca, por ejemplo, a jóvenes que se mueven dentro de la llamada "filosofía latinoamericana", quienes no sólo poseen un gran conocimiento de la cultura que se ha sedimentado en nuestro medio, sino también de la tradición filosófica de occidente en lo que tiene ella de universal y de concreto para nosotros. Con esas bases, están en capacidad de ofrecernos, a mediano plazo, un pensamiento que merecerá, sin duda alguna, reconocimiento nacional e internacional.

— *Existen en el campo de la filosofía en Colombia diversas tendencias, como el marxismo de la Escuela de Francfort, la filosofía analítica, la epistemología francesa, el estructuralismo, la hermenéutica, la filosofía latinoamericana o filosofía de la liberación. ¿Cree usted que la fenomenología ha cedido a estas tendencias, o ella mantiene aún mucha vigencia entre los filósofos colombianos?*

— Creo que la fenomenología continúa teniendo vigencia. Usted puede comprobar cómo desde los inicios de los cuarenta hasta hoy se habla de fenomenología en nuestro medio en forma ininterrumpida. Sin duda que el nombre de algunos filósofos, citemos a Scheler, han dejado de pesar en nuestro

medio. Esto tiene sus explicaciones. De todas maneras el proyecto husserliano sigue pesando. ¿Por qué? Podría citar varias razones; quizás la que más cuenta es el valor del método fenomenológico con su lema de "ir a las cosas mismas", el cual nos permite hablar de un marxismo fenomenológico, de un estructuralismo fenomenológico, de una hermenéutica en fenomenológica e, inclusive, de una escolástica fenomenológica.

— *El final de la década de los 50 y comienzos de los 60 vio surgir movimientos secularizantes en el seno de la cultura nacional. Estos movimientos, que se generaron alrededor de la revista* Mito, *primero, y después con el llamado movimiento nadaísta, se inspiraron, en algún sentido, en Sartre, Marx y Freud. ¿Puede afirmarse que esas manifestaciones representaron con cierta autenticidad el momento histórico que vivía el país? ¿O fueron movimientos* snobistas?

— Creo que en el caso del nadaismo hubo mucho de *snobismo*. Diría algo más, me atrevo a pensar que Fernando González no llegó a ser valorizado como se lo merecía por sus relaciones con el nadaismo.

En cuanto al grupo de *Mito*, creo que su importancia, en términos de la filosofía, radica en no haber dejado morir el proceso de secularización iniciado en las dos décadas anteriores, proceso que estuvo gravemente amenazado en esos momentos, especialmente a nivel de instituciones oficiales como el de la universidad.

Hay otro aspecto muy importante: *Mito* rompió con la tradición académica de la cultura y elevó las discusiones filosóficas a ámbitos nuevos. Recuerde usted, sin embargo, que *Mito* giró fundamentalmente alrededor de una renovación del quehacer literario. Esto, más la falta de una formación filosófica, podría explicar por qué su interés por ciertos filósofos no llegó a convertirse en aportaciones significativas para la historia de las ideas filosóficas en Colombia.

— *El profesor Rubén Sierra hizo una selección de 10 pensadores colombianos, antología que publicó recientemente Procultura bajo el título de* La filosofía en Colombia. *Entre esos pensadores figura usted. ¿Cree que allí están todos los que son, o faltaron otros pensadores de igual significación?*

— Cualquier selección de textos implica dejar de lado algo o a alguien. Esto da lugar a críticas. Pero sin duda que todos estarán de acuerdo que la mayoría de los nombres que tuvo en cuenta Rubén merecían estar dentro de esta selección y que si faltan algunos, como de hecho faltan, ello se debe a las

limitaciones de esta clase de publicaciones. Para mí lo importante es el que la sola publicación de esta selección es, de por sí, un reconocimiento social, no a unos nombres, sino a la actividad filosófica. ¿No hará parte esto de la normalización filosófica? Su pregunta me brinda la ocasión para hacer público un reconocimiento a Rubén Sierra, quien ha hecho mucho para crear espacios de expresión y de valorización de quienes nos hemos entregado de lleno a la actividad filosófica.

— *A su regreso de Europa, usted contribuyó decididamente en la fundación de la facultad de filosofía de la Universidad San Buenaventura, de la cual fue decano hasta 1966, cuando fue nombrado rector de la misma Universidad. ¿Cuál fue la intencionalidad de este hecho?*

— Al regresar de Europa la comunidad franciscana había iniciado las gestiones ante el gobierno para restaurar el colonial Colegio Mayor de San Buenaventura. La intención fundamental era, sin duda, "recuperar" el tradicional papel que la comunidad había jugado a nivel universitario. Cuando se me pidió la colaboración en lo relacionado con la facultad de filosofía impuse una condición como consta en el libro que sobre sus rectores publicó la Universidad. Esa condición fue la de que el reconocimiento oficial no podía ser la simple legalización de los estudios seguidos por un seminario mayor. La restauración implicaba un rediseño curricular digno de una facultad de filosofía y la creación de una infraestructura que permitiera un trabajo serio como sería una buena biblioteca, una revista, un buen equipo de profesores. Creo que, en muy buena parte, todo esto se consiguió.

Hay una manera fácil para conocer la seriedad del trabajo realizado en esa época en la facultad. Basta analizar la calidad de los artículos publicados en la década de los 60 en la revista *Franciscanum.* Los solos títulos dicen mucho: Descartes, Hegel, Hartmann, Husserl, Heidegger, etc., fueron estudiados seriamente.

Considero como una de mis mayores satisfacciones la organización de esta facultad, el enriquecimiento de su biblioteca, la publicación de *Franciscanum.* Por primera vez, creo, en una biblioteca clerical se podían encontrar las obras completas de todos los clásicos de la filosofía, no sólo en español, sino también en el idioma original.

— *¿Fueron muchos los obstáculos y las dificultades para lograr lo que logró?*

— Las dificultades y los obstáculos fueron muchos. Usted se los puede imaginar si le cuento que siempre que se retiraba un estudiante clérigo se me

responsabilizaba, pues el ambiente filosófico que yo había logrado impulsar era para algunos sinónimo de ateísmo. Recuerdo que ante las críticas que se me hacían, tuve el atrevimiento de leer una conferencia con el pomposo título de "Síntesis de mi pensamiento sobre Dios, el hombre y el mundo". Los estudiantes multiplicaron en mimeógrafo esta conferencia y todavía se encuentran rodando por ahí algunas copias. Mi intención al leer la conferencia era la de permitir que se me juzgase con base en un documento escrito. Las sospechas sobre mi ortodoxia se incrementaban, además, por el hecho de haber sido compañero de Camilo Torres en Lovaina y por compartir muchas de sus inquietudes.

— En un artículo suyo dedicado a Sartre, formula esta pregunta: "¿para qué sirve Dios?". Y se responde: "Casi que nos atreveríamos a pensar que para nada. ¡Si creemos en Dios es porque El existe!". Allí mismo sostiene usted que el saber de Dios es incomunicable. Si Dios no puede explicarse en términos de objeto, sino en términos de acción, Dios es impensable para el filósofo, pero tiene que contar con él, de todos modos, en su vida práctica. Se impone, pues, la necesidad de un salto a la fe, en términos kierkegaardianos, donde Dios ya aparece como una certeza, ahora sí apodíctica.

— Cuando usted dice que si Dios no puede explicarse en términos de objeto, El sería impensable para el filósofo, está usted pensando con el concepto clásico de razón, el cual, como ya lo decía, sólo tiene en cuenta, en términos kantianos, el objeto del entendimiento. Pero también ya le he dicho que para mí la razón abarca todos los modos mediante los cuales el hombre se hace presente a la realidad y la realidad al hombre.

En el caso de la vivencia religiosa no se trata de un salto a la fe. Se trata de una verdadera vivencia que, como tal, puede ser descrita y a partir de su descripción puede ser develada su significación. Sin duda que sólo puede ser descrita por aquel que la tenga. ¿Pero esta descripción podría valer para aquel en cuyo "mundo de la vida" no se da la presencia de Dios? Piense en la vivencia del amor. El amor exige una adhesión total, pero exige también que se respete al otro, que se acepte que existe un misterio de la persona, lo que significa que no se puede conocer al otro plenamente, que nos podemos equivocar en la interpretación de sus gestos y palabras. El que ama debe dudar de la propia interpretación. Aplicar la duda es respetar la libertad del ser amado, es saber comprometerse sin saberlo todo. Y si el que ama puede dudar de su propia interpretación, ¿cuántas dudas podrá tener el que escucha la descripción de una vivencia amorosa que no es la suya?

Si esto se puede decir de la vivencia del amor, ¿qué no podremos decir de la vivencia religiosa en la cual Dios es definido y vivido como el todo otro, como el amor?

La evidencia no es un concepto unívoco sino análogo: creer en la verdad no es aceptarla de una manera pasiva y estática: es progresar en ella mediante una evidencia que no se da de un solo golpe. Aceptar la fe es, igualmente, progresar en ella, vivirla en el amar a alguien, es aprender de la misma fe que Dios es trascendente, que El se revela a través de los signos que el hombre interpreta. La fe sólo tiene pleno sentido cuando deja de ser un título de seguridad y pasa por la prueba de la duda o, fenomenológicamente, de la *epojé*. No hay, pues, un salto a la fe.

Quiero decirle que a causa de mi formación personal, a causa de mis primeras lecturas: San Agustín, Pascal, Lavelle, etc., y a causa de la lectura y contacto personal con pensadores como Marcel, Ricoeur, Levimas, Dondojne, etc., cuando me enfrenté al estudio de ciertos fenomenólogos como Heidegger, Sartre y Merleau, no pude menos que sentir un choque ante la posición de estos filósofos frente al problema de Dios. Debo reconocer que ellos contribuyeron en forma decisiva para que yo superase la visión de ese ídolo como es el Dios de los filósofos racionalistas, y para que yo pudiese tomar conciencia de que Dios no es el tapahuecos de la ignorancia humana ni la respuesta a los enigmas del cosmos y del hombre. Ellos contribuyeron, igualmente, para que yo me plantease el problema de Dios a partir de la vivencia religiosa. ¿Acaso la fenomenología no se orienta a la descripción de todas las vivencias?

— *Entre algunos órganos de divulgación del pensamiento filosófico, usted contribuyó a fundar y dirigir las revistas* Franciscanum, Logos *y* Praxis filosófica. *¿Qué significación tiene para usted el hecho de fundar y dirigir revistas de carácter filosófico?*

— Ya lo he dicho: uno de los factores que más incide en la normalización filosófica es la existencia de órganos de difusión. Con ellos se crea ambiente, se posibilita el reconocimiento social de la actividad filosófica y se promueve la reflexión. Son muy contados los autores que escriben para archivar el resultado de su trabajo. De aquí mi interés en la fundación de revistas filosóficas, en la publicación de diversas obras o en la creación de la Fundación para la Promoción de la Filosofía en Colombia que fundé con otros colegas en Cali. A los empresarios culturales se les debe mucho más de lo que a primera vista se cree. Sin Ortega y Gasset, ¿cuál hubiese sido el desarrollo de la actividad filosófica en Colombia?

— Hasta el presente su producción se ha concentrado fundamentalmente en artículos. ¿Piensa o ha proyectado la producción de una obra sistemática, con una proyección de su propio pensamiento?

— Usted bien conoce las dificultades para la publicación de trabajos filosóficos en nuestro medio. Por otra parte, mi labor, como la de la mayoría de mis colegas, ha sido la de contribuir a crear un espacio para una actividad filosófica que superara la simple actividad de la enseñanza. Nuestra pretensión no ha sido la de proyectar un pensamiento propio, sino el de crear unas condiciones con la esperanza de que algún día un pensador colombiano sobresalga a nivel universal. Nosotros nos sentimos orgullosos de la labor realizada. El reto es para ustedes.

— Si tenemos en cuenta los escritos por usted publicados en diferentes revistas nacionales y extranjeras, que son numerosas, ¿puede hablarse de un influjo de su pensamiento en las generaciones más recientes de filósofos colombianos?

— Mi posible influjo ha sido fundamentalmente a través de la cátedra, los escritos, las revistas y las otras actividades, como las decanaturas o jefaturas de departamento. Todos han sido medios mediante los cuales he contribuido, como ya se ha dicho, a crear espacios. Pero realmente el más importante ha sido la cátedra, a través de la cual no sólo he motivado nuevas vocaciones, sino que me ha permitido asumir posiciones más críticas y más personales.

— ¿Qué piensa Daniel Herrera de Daniel Herrera como persona y como filósofo?

— ¡Vaya una pregunta! Husserl en vísperas de su muerte se consideraba un Anfänger, un principiante. Si eso pensaba él, ¿qué podría pensar de mí mismo?

Mi máxima satisfacción está en haber contribuido a través de la cátedra, de mis escritos y de mi relación muy personal con mis alumnos, a crear el ambiente filosófico que actualmente se vive en el país, ambiente que, sin duda alguna, permitirá que el día de mañana se pueda hablar, no de principiantes, sino de verdaderos maestros.

Bogotá, febrero de 1986.

Indicaciones sobre los ensayos que componen este volumen.

"Los orígenes de la fenomenología como filosofía", publicado por la Universidad Nacional en su colección *Biblioteca Filosófica*, Bogotá, 1980.

"Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según Edmund Husserl", en *Cuadernos*, No. 4, Universidad del Valle, Cali, 1970.

"El pensamiento husserliano anterior a las ideas", en *Franciscanum*, No. 18, vol. 6, revista de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 1964.

"Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl", en *Revista de Filosofía*, No. 3, Méjico, 1969, pp. 195-207.

"La intencionalidad como responsabilidad", en *Ideas y valores*, Nos. 51-52, revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, Bogotá, 1978.

"Crítica de Husserl a las ciencias", en *Franciscanum*, No. 18, vol. 5, revista de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 1964.

"Husserl crítico de Descartes", en *Estudios de la historia de la filosofía*, Varios, Fundación para la promoción de la filosofía en Colombia, Cali, 1982.

"Heidegger. Prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl", en *Revista de filosofía*, No. 49, Méjico, 1984.

"Verdad y evidencia en Husserl, aspectos críticos", en *Ideas y valores*, No. 73, revista de la Facultad de Filosofía, Universidad Nacional, Bogotá, 1986.

"Fenomenología de una existencia atea", con el título "Sobre el humanismo ateo de Sartre", en *Razón y fábula*, No. 20, revista de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1970.

"Fe cristiana y filosofía actual", escrito leído con motivo de la inauguración de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura y publicado por la *Revista Javeriana*, No. 283, Bogotá, 1962.

"Ser y quehacer de la Facultad de Filosofía", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 26, Bogotá, 1986.

"Acerca del Filosofar", presentación de la *Introducción al filosofar*, de Eudoro Rodríguez A.

LOS ORIGENES DE LA FENOMENOLOGIA COMO FILOSOFIA

INTRODUCCION

En 1900 publicaba Husserl sus *Investigaciones lógicas,* obra con la cual daba origen formalmente a la "fenomenología", entendida ésta como ciencia descriptiva de esencias, pero cuyo campo de acción se reducía, en este primer momento, al análisis de los contenidos lógicos y matemáticos.

Trece años más tarde aparecían las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Como lo indica el título, la fenomenología aparece en esta obra como una verdadera filosofía, gracias al hecho de "que los análisis intencionales" se hacían aplicables, en forma por lo demás "genética", al mundo en su totalidad, entendiendo como mundo el conjunto de significaciones presentes a la conciencia.

Con la presente investigación hemos querido analizar algunos trabajos de Husserl anteriores a la publicación de *Ideas,* que no fueron publicados por el autor, exceptuando uno de ellos, con la finalidad de conocer esta evolución del pensamiento husserliano que, partiendo de ciertas exigencias implícitas en las *Investigaciones lógicas,* lo condujeron hasta los dominios conquistados en las *Ideas,* convirtiendo, de esta manera, la fenomenología en un nuevo pensar filosófico.

Una de las conclusiones de nuestra investigación es la de que las *Ideas* son sólo la sistematización de un conjunto de tesis que Husserl venía madurando y formulando desde 1907 ante el reducido círculo de sus discípulos.

Dado el contenido de nuestro primer capítulo, consideramos innecesario extendernos en esta introducción.

Capítulo I

LOS GERMENES DE UN NUEVO PENSAR FILOSOFICO

Bedenken Sie dass meine Schriften keine formelhaft zu lernenden Resultate bringen, sondern Fundamente um selbst *bauen zu können, Methoden um* selbst *arbeiten zu können, Probleme, sie* selbst *zu lösen. Dieses Selbst sind Sie, wenn Sie Philosoph werden sollen. Phillosoph aber ist man stets nur als Werdender und als Werden Wollender.*

HUSSERL, *Carta a Dorion Cairns.*

I.

Las primeras investigaciones de Husserl fueron dedicadas al dominio de las matemáticas. Desde entonces hasta el final de sus días, Husserl habló de una crisis que afectaba a todas las ciencias, crisis consistente, concretamente, en el hecho de que las ciencias se estructuran con base a realidades, postulados y conceptos que la misma ciencia nunca llega a clarificar y a justificar[1]. Por lo demás, esta crisis, según sostenía Husserl, no podía ser solucionada a partir de la ciencia positiva, puesto que sus factores trascendían la simple experiencia, método único de dicha ciencia. Una tal crisis sólo podría ser solucionada a partir de una lógica concebida como "teoría de la ciencia".

Esta tesis la encontramos ya en 1887 en el trabajo *Ueber den Begriff der Zahl*, escrito que después se convirtió en uno de los capítulos de su *Philosophie der Arithmetik*[2]. La misma tesis la encontramos años más tarde en *Formale und transzendentale Logik:* "Sólo con los conocimientos formales de la lógica, leemos allí, se puede medir hasta qué punto una pretendida ciencia es conforme a la idea de ciencia auténtica, hasta qué punto sus conocimientos particulares son conocimientos auténticos, hasta qué punto sus métodos son auténticos métodos que, según los principios de su forma, satisfacen a las normas de la razón pura, normas éstas que gozan de una generalidad formal"[3]. Para Husserl la lógica no es una ciencia entre otras ciencias. La lógica es la ciencia de las ciencias, en cuanto ella es la llamada a fundamentarlas mediante una reflexión crítica de la correlación sujeto-objeto del proceso

cognoscitivo y mediante el examen de las posibilidades apriórícas a las cuales una ciencia debe conformarse para alcanzar su validez.

Pero, por otra parte, si la lógica está llamada a ser la ciencia de las ciencias, ella debe, a su vez, estar plenamente fundamentada. Esta fundamentación debe ser dada por una filosofía que pueda dar cuenta de la esencia y de las posibilidades intrínsecas de toda teoría. El esclarecimiento de la esencia de una teoría y del significado de los conceptos, es un trabajo propio de los filósofos[4].

En una época dominada por los nombres de Stuart Mill, de Wundt, de Sigwart, de Spencer y de Erdmann, Husserl pensó que el psicologismo podría realizar esta justificación filosófica[5]. ¿Acaso las actividades científicas y filosóficas no tienen su origen en la actividad consciente de los actos psíquicos? Pues bien, el psicologismo parecía explicar radicalmente esta actividad. "Yo partí de la convicción entonces dominante, escribirá más tarde Husserl, de que por medio del psicologismo, tanto la lógica en general como la lógica de las ciencias deductivas, deberían alcanzar su elucidación filosófica"[6].

Con espíritu psicologista Husserl publica en 1891 su primera obra titulada *Filosofía de la aritmética*[7] en la cual trató de elucidar los conceptos básicos de la ciencia matemática, especialmente el concepto de número. Según su solución psicologista, la serie de números, el número colectivo, es constituido gracias a la actividad aditiva de la conciencia[8].

Esta solución no podía ser menos que desconcertante para quienes, como Frege[9], habían logrado liberar el concepto de número de toda injerencia psicológica e intuitiva. Sin embargo, el mismo Frege en su crítica al trabajo de Husserl[10] expresa su admiración por ciertos conceptos "notables" que encontraba en dicho trabajo, como el concepto de número "en sí". "El hecho de que aparezca esta expresión basta por sí mismo para indicar que la crítica de Frege no ha situado quizá exactamente la intención profunda del análisis husserliano, aun cuando la realización haya sido, hemos de admitirlo, equívoca. Si volvemos al texto husserliano para aclarar esta intención, vemos que uno de sus temas esenciales, lejos de ser la reducción psicológica del objeto número, consiste en establecer el estatuto particular de estos objetos o contenidos en su relación con la subjetividad"[11]. Efectivamente, Husserl es consciente, desde esta primera obra, de la relación fundamental entre ciencia y lógica, de cómo éstas existen en función de la idea de verdad, de cómo la idea de una *Mathesis universalis* implica la independencia de los conceptos formales, de cómo existe una diferencia entre el contenido real y el objeto ideal de lo psíquico, de cómo tanto el objeto de la lógica como el

de la ciencia son del orden ideal, idealidad que es la que permite buscar una solución al problema del paso de la validez formal a la lógica de la verdad, problema inaccesible al psicólogo e insoluble para el lógico que se contenta con suponer la identidad del símbolo consigo mismo para realizar su cálculo.

Además de lo anterior, Husserl en su primer trabajo "sospecha" ya de la correlación sujeto-objeto: la unidad de la verdad, a partir de la cual se puede reflexionar sobre la lógica y la ciencia, supone una subjetividad, que para estar segura de sí misma, no admite una escisión en el seno de la verdad. Es cierto que aquí el sujeto es tratado en forma psicológica. Sin embargo, se trata del primer intento de "una investigación que pone en juego al mismo tiempo los elementos objetivos y subjetivos, lo cual será el método constantemente empleado por la fenomenología, modificado solamente, poco a poco, gracias a una realización progresiva de sus implicaciones"[12]. Husserl alcanzará una conciencia clara de esta correlación en 1898 cuando descubra que todo existente es un índice para un sistema de vivencias en las cuales él "se da" según leyes aprióricas. Este descubrimiento, según Husserl, lo impresionó tan profundamente, que, desde entonces, "todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este *a priori* de la correlación"[13].

Al profundizar Husserl su solución psicologista encontró serias dificultades. Sobre ellas habla extensamente en carta dirigida a Carlos Stumpf el 13 de noviembre de 1890[14]. La tesis de que el número ordinal fuera el fundamento de la aritmética general le parecía falsa, pues de tal número no se podrían deducir otros números como los negativos, los racionales, los complejos, etc. Por otra parte, la *Mathesis universalis* se le revelaba, no como una ciencia en sí misma, sino como un elemento de la lógica formal, la cual por su parte, sólo constituía un capítulo de la lógica "en tanto que teoría del arte del conocimiento". El análisis de estas dificultades explica el tránsito husserliano de los estudios sobre la fundamentación de las matemáticas a los estudios lógicos[15].

Que el origen de las anteriores dificultades no era otro que el psicologismo, lo dice el mismo Husserl en su introducción al primer tomo de las *Investigaciones lógicas.* El psicologismo podría ser útil en lo referente a la conexión de los actos psíquicos, al origen de las representaciones, a la elaboración de métodos prácticos, etc., pero no podría decir nada acerca de los contenidos de los actos y de la unidad de una teoría[16]. Por consiguiente, el psicologismo no podía justificar ni la objetividad de las teorías científicas ni la existencia de una verdad válida para todos y para siempre. El psicologismo había sido elaborado como una ciencia psico-física, lo cual implicaba una

naturalización tanto de la conciencia como de las ideas. Si la conciencia es un hecho, una realidad psico-física, si ella está subordinada a las leyes naturales y a las relaciones de causalidad, necesariamente las ideas y la objetividad constituirán hechos, realidades naturales y, por consiguiente, participarán de una relatividad que imposibilita, por principio, la existencia de un saber absoluto[17].

No pudiendo justificar las ciencias a partir del psicologismo y siendo graves, por otra parte, los problemas que le salían a su encuentro, Husserl abandona los esfuerzos en relación con la fundamentación de las matemáticas y se entrega al problema, más urgente y fundamental, de cimentar la ciencia de las ciencias, es decir, la lógica. De la misma manera como había abandonado sucesivamente los estudios de astronomía y de las matemáticas, siempre en búsqueda de un saber radical, Husserl deja de lado las investigaciones relativas a la fundamentación de las ciencias positivas para dedicar sus esfuerzos a la elaboración de una lógica universalmente válida, cuyas leyes *a priori*, puramente lógicas, pudiesen ser aplicables a toda forma de pensamiento y a todo posible ser pensable[18]. Es esta la problemática que se encuentra en el origen de las *Investigaciones lógicas.*

El primer tomo es publicado en 1900. El proyecto fundamental es la elaboración de una teoría de las teorías, es decir, del sistema total de todas las formas posibles de teorías *(Mannigfaltigkeitlehre).* Se trataba de resucitar la vieja ambición de una *Mathesis universalis.* La posición husserliana en este primer tomo es claramente objetivista a causa de la necesidad de purificar la lógica de las taras del psicologismo. La energía con la cual Husserl refutó dicha doctrina es bien conocida. Gracias a este rigor, el psicologismo dejó de ser una amenaza seria para la evolución de la filosofía. Presentando excusas por su rigor, dirá con Goethe: "Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer"[19], es decir, el hecho mismo de haber sufrido las influencias del psicologismo, era suficiente para justificar una enérgica requisitoria en el momento mismo de tomar conciencia del peligro que una tal tendencia representaba para la reflexión filosófica. Sobre esta requisitoria existen diversas exposiciones detalladas[20].

El punto de partida para la refutación del psicologismo lo encontró Husserl en la comprobación de una esfera de verdades, de objetos ideales, cuya validez, independientemente de todo proceso psíquico, permitía la elaboración de una "lógica pura". Las leyes de dicha esfera no se dejaban interpretar de la misma manera como se interpretan las leyes naturales, pues ellas presentan un carácter apriorístico y exigen una distinción radical entre acto y contenido del acto[21].

En 1901 aparece el segundo tomo de las *Investigaciones*. De nuevo hay un sujeto pero ya no es el sujeto del psicologismo. Husserl vuelve su mirada al descubrimiento ya mencionado de la correlación sujeto-objeto, conciencia-mundo, concebidos no como realidades independientes, sino como realidades unidas esencialmente según leyes apriόricas.

Este retorno al sujeto, según Husserl, se hace con base en una exigencia del análisis lógico[22]. En efecto, el sentido de los objetos lógicos (conceptos, proposiciones, relaciones, etc.), implica abandonar las representaciones para ir "a las cosas mismas".

Los objetos lógicos, al igual que todos los objetos en general, existen fuera de la conciencia. Frente a ellos, el lógico puede contentarse con asumir una actitud "objetivista" a partir de la cual podría tratar de elaborar una ciencia de las ciencias, una teoría de las teorías mediante el descubrimiento de las leyes posibles y de su sistematización. Lo ideal sería que esta "teoría general de los dominios formales" permitiese efectivamente deducir todos los enunciados posibles desde el punto de vista de la *forma*. Construidas *a priori* estas teorías, el trabajo se reduciría a escoger aquellas que mejor pudiesen responder a los datos de la experiencia. Esta actitud, responde según una expresión posterior de Husserl, a una "actitud natural". Si asumimos una "actitud crítica", aquella actitud que responde a una exigencia de "inteligibilidad", la tarea del lógico será muy diferente. En la primera actitud sólo interesa el uso posible de los conceptos lógicos sin someter estos a una crítica. En la segunda actitud el lógico es movido por el interés de criticar y fundamentar todos los objetos lógicos. ¿Qué es un concepto? ¿Qué es la verdad? ¿Cómo un objeto puede darse a un sujeto? Las respuestas a todos los interrogantes que aquí podrían formularse conducen necesariamente a los problemas propios de una teoría del conocimiento, teoría que, según Husserl, implica necesariamente un retorno a las vivencias del sujeto. Si la lógica quiere ser algo más que una simple "técnica" sin verdad, es necesario volver a las cosas mismas y analizar cómo los objetos lógicos se hacen "presentes" al sujeto y cuál es la evidencia de su donación. Un objeto categorial, v.g., una relación, puede ser "simplemente representada". En este caso tenemos nosotros una comprensión "simbólica", puramente verbal, vaga, alejada de la "cosa misma". Para que este objeto se dé en persona, es necesaria la evidencia, una evidencia que debe fundamentarse, finalmente, en una intuición sensible.

Sólo de esta manera es posible justificar el valor y los límites de la ciencia. "La posibilidad de un acuerdo entre la intuición y el concepto no se refiere a la hipótesis simplista y arbitraria de una construcción de la percep-

ción siguiendo las categorías del juicio, sino a la esencia misma de la evidencia categorial, en cuanto evidencia *fundada.* El conocimiento predicativo sólo puede realizarse en presencia de una intuición sensible, pero recayendo ella sobre un objeto de "grado superior", caracterizado por su idealidad. Las proposiciones de la ciencia son verdades de la experiencia y sólo lo son al interior de la experiencia: sin embargo, el resultado es alcanzado no gracias a la confusión de dominios sino a una explicitación que implica su distinción. "Que lo inteligible tenga que ser verificado en la experiencia, no disminuye en nada la originalidad de sus modos respectivos de existencia"[23] .

Podríamos resumir los resultados de las *Investigaciones lógicas* en los siguientes puntos:

A. A partir de la distinción entre acto y contenido del acto y gracias a la doctrina de la intencionalidad y de la "constitución" —aún no plenamente esclarecidas— Husserl puso de presente las estructuras objetivas de las proposiciones y de los "objetos" posibles.

B. Como consecuencia de lo anterior, profundizó la problemática de la lógica al racionalizar el discurso mediante la *teoría de la significación,* según la cual, la significación aparece como la intuición que da un sentido a la expresión, intuición que, por otra parte, es definida como intuición inmanente.

C. Se establecen las condiciones ideales que posibilitan una teoría en cuanto teoría y las normas para una descripción de las vivencias concienciales en las cuales las ideas lógicas se originan.

D. Se plantea el problema de la verdad al mismo nivel de la expresión, concibiendo ésta como la vía de acceso a la verdad del ser. De esta manera se hace surgir el problema de la "afinidad" del alma y del objeto[24] , es decir, el interrogante sobre la subjetividad que establece y se apropia la verdad en sí o, en otros términos, el interrogante sobre la correlación sujeto-objeto.

E. Todo lo anterior significó una reivindicación de conceptos como *ser, verdad, conocimiento,* etc., que habían sido totalmente falsificados por el psicologismo. Lo real no se podría considerar, en adelante, como la reunificación de estados de la conciencia; la ciencia no podría ser ya comprendida como un producto de la conciencia subjetiva y las leyes lógicas como dependientes esencialmente de los actos psíquicos del sujeto. La verdad y su "en sí" no serían, en su objetividad, seres reales sino ideales y la subjetividad que se los "apropia" no sería el sujeto psicológico. Este es definido por las vivencias intencionales correlativas, con las que adquieren sentido o se constituyen

esas idealidades. Será esta correlación la que asegurará la unidad de la verdad y su sistematización será, a su vez, la que permitirá, según Husserl, la "irrupción de una ciencia nueva": la fenomenología[25].

Las *Investigaciones lógicas* alcanzaron un gran éxito. Ellas constituyeron, ciertamente, el inicio de una nueva época en la filosofía. Sin embargo, la obra dejaba mucho que desear tanto en su estructura sistemática como en su contenido: "Los problemas mayores de la unidad de la conciencia y del mundo, de la relación entre la vida científica y la vida precientífica parecen rechazarse, desplazarse constantemente; dicho en pocas palabras, acaban siendo irreconocibles, aunque se anuncian desde las primeras páginas y se reafirman hasta las últimas"[26]. De aquí que, a pesar, del éxito de la obra, su contenido fue interpretado de tan diversas maneras, hasta el punto de que, como lo dirá el mismo Husserl años más tarde, para los psicologistas se trataba de psicología y para los idealistas de "construcciones trascendentales"[27].

Las *Investigaciones* dejaban sin resolver el problema de la correlación y la manera como los objetos ideales adquieren el carácter de *donación.* Ellas constituyen fundamentalmente una crítica de la *significación*, sin alcanzar a convertirse en una crítica del conocimiento en su totalidad. Con su obra Husserl no lograba ir más allá del ser lógico y del ser matemático. Para realizar su proyecto debería justificar las *significaciones*, esclarecer las teorías de la *intuición* y de la *evidencia*, profundizar el sentido de la *intencionalidad* y de la *constitución* y, por otra parte, esta teoría de la constitución tendría que ser extendida a dominios diferentes del de los objetos ideales. El problema del conocimiento es un problema universal: él debe abrazar *el ser en su totalidad.* Ahora bien, toda esa problemática desbordaba los límites de la lógica. Ella implicaba toda una filosofía, pues sólo la filosofía, desde sus orígenes, ha presumido poder hablar del ser en su totalidad[28].

El período entre la publicación de las *Investigaciones* (1901) y la publicación de las *Ideas* (1913), período que constituye el objeto de nuestra investigación, se caracteriza por la toma de conciencia en Husserl de la necesidad de adentrarse en el dominio de la filosofía, pero de una filosofía que, gracias a sus principios metodológicos y a su aparato conceptual, permitiese abordar los problemas ya citados y aquellos otros que pudiesen ir apareciendo. A la hora de la verdad, Husserl se ve precisado a formarse una nueva idea de la filosofía, idea que nosotros trataremos de elucidar recurriendo a los escritos husserlianos de este período.

El tratamiento de los problemas surgidos por las *Investigaciones* exigía una concepción de la filosofía como ciencia de los *orígenes;* como ciencia

capaz de esclarecer las condiciones que posibilitan la construcción de los conceptos científicos y su vivencia[29]; como ciencia que permita la "conversión" (reducción) del mundo objetivo de las ciencias a la toma de conciencia sobre cómo algo se convierte en objeto para nosotros; como ciencia de la convergencia del sujeto y del objeto, de la conciencia y del mundo, del ser y del sentido, frente a la filosofía tradicional con su escisión del ser en dos esferas que tratan de anularse mutuamente "sin que se resuelva la antinomia entre la prioridad subjetiva del conocimiento y la ontológica del ser objetivo"; en fin, una concepción de la filosofía como lógica de la conciencia precientífica, es decir, capaz de racionalizar la experiencia y no simplemente capaz de establecer una síntesis de razón y experiencia como lo hiciera la filosofía kantiana.

Digamos desde ahora que la reflexión husserliana hasta el final de sus días tiene un sentido fundamentalmente programático. Las *Ideas* publicadas en 1913 constituyen en buena parte una sistematización de las reflexiones que Husserl llevó a cabo en el período que nos interesa. Sin embargo *Ideas* esencialmente tiene un sentido introductorio y programático. ¿Este carácter hace parte de la "nueva" concepción de la filosofía? Trataremos de responder a este interrogante a lo largo de nuestra investigación. Mencionemos, por ahora, la carta de Husserl en 1930 a Dorion Cairns, en la cual nos dice que en sus escritos no se pueden buscar resultados para ser aprendidos de memoria, sino fundamentos para que cada uno edifique por sí mismo, métodos para que cada uno pueda trabajar, problemas que cada uno debe resolver. Este "cada uno" es, dice Husserl, aquel que desea llegar a ser filósofo y concluye: "Philosoph aber ist man erts nur als Werdender und als Werden Wollender"[30].

II

Publicadas las *Investigaciones lógicas* se inicia una nueva etapa, por cierto difícil, para el pensamiento husserliano. Husserl experimenta, en un primer momento, el amargo sabor del escepticismo y de la duda sobre su propio valor intelectual[31].

Candidatizado como profesor ordinario de Goettingen por el Ministerio, es rechazado por la Universidad. Este rechazo y la conciencia clara sobre el carácter fragmentario de su obra y sobre la necesidad de una filosofía, que él no poseía aún, dieron origen a una crisis personal. Como lo podemos deducir de su *Diario*, la necesidad de una *crítica de la razón* se le presentaba como una condición de supervivencia. Tenía conciencia de la magnitud de un tal proyecto, proyecto ante el cual habían fracasado muchos "genios"[32]. Sin embargo, la fe absoluta en la razón, la entrega total a la verdad, habían ya engendrado en él una forma superior de existencia que le brindaba las fuerzas para seguir adelante.

Antes de entrar directamente al tema de nuestra investigación, podríamos preguntarnos ¿por qué Husserl no buscó en la tradición filosófica un "sistema" a partir del cual ensayara realizar su proyecto de fundamentación de las ciencias y de la lógica? ¿Acaso la filosofía moderna no constituye en sí misma una filosofía de la "conversión", una filosofía de la "reducción"? Ciertamente que sí. Sin embargo, como lo ha explicitado Shérer,

> estas "reducciones" opéranse ante todo con referencia a una subjetividad sometida a una aprehensión ingenua o a una interpretación que se contenta con hacerle adoptar los conceptos del ser objetivo. La explotación substancialista del *cogito* por Descartes abría la puerta a los errores que fueron otros tantos olvidos de la idea rectora de la filosofía. La reducción empirista inmovilízase con una cierta concepción de la experiencia psicológica, pervierte el sentido de la reducción en busca de una génesis psicológica de las idealidades científicas y lógicas. La reducción kantiana garantiza a la ciencia toda su validez objetiva, pero al precio de renunciar a la idea de una verdad teórica, renuncia que repercute, a su vez, en la concepción de una subjetividad perpetuamente extraña a sí misma dentro del acto con el que construye, según su estructura antropológica, el mundo de la experiencia[33].

Interesados en el período husserliano que implica una actitud negativa de nuestro filósofo frente a la tradición filosófica, consideramos oportuno aprovechar la ocasión para referirnos a su posición frente a la historia de la filosofía. El rechazo que Husserl hace de toda una tradición filosófica se fundamenta, en última instancia, en el presupuesto de que todos los sistemas filosóficos se caracterizan por la falta de una plena justificación.

El argumento para sostener una tal posición lo encuentra Husserl en la misma historia. No hay *una filosofía*, un sistema filosófico de valores objetivos, sino un conjunto de sistemas, tendencias, ideologías. Sin duda que a toda ciencia le corresponde una imperfección, imperfección debida al campo ilimitado de sus investigaciones. Sin embargo, en una verdadera ciencia se encontrará siempre un valor objetivo en crecimiento continuo. En las filosofías transmitidas por la historia, en vano se buscará una construcción metódica de valores objetivos, de valores sólidamente establecidos: todo es controvertido; cada posición es materia de convicción personal, de un punto de vista de escuela[34]. Ni los problemas, ni los métodos, ni las teorías han sido plenamente delimitados y mucho menos esclarecidos[35]. Sin duda que en muchas de esas filosofías se puede encontrar la voluntad de llegar a una verdad absoluta, pero de ninguna manera la realización de un tal ideal, pues ello implica algo que no se da en dichas filosofías; a saber, la idea de una "ciencia rigurosa", la conciencia clara del significado radical de la filosofía y de las relaciones de ésta con la ciencia en general. Los filósofos del pasado no se han preguntado, piensa Husserl, si el carácter específico de la filosofía, exige

por principio, una actitud también específica; si ella tiene fines y métodos propios; si con la filosofía entramos en una nueva "dimensión", diferente de aquella de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida del espíritu[36]. Ahora bien, para Husserl, cuando en el punto de partida de una ciencia y de la filosofía no hay rigor, todo progreso "riguroso" se hace imposible[37]. De aquí que la filosofía no sólo es imperfecta sino que ella no ha dado los primeros pasos como "ciencia"[38]. "Una filosofía con bases problemáticas, con paradojas originadas en la falta de claridad conceptual, no es una filosofía: ella está en contradicción con el sentido mismo de la palabra filosofía[39].

¿Esta actitud husserliana significa una negación absoluta de la historia de la filosofía? Consideremos más de cerca la posición de Husserl frente a los diversos sistemas filosóficos; ello nos ayudará a comprender mejor su "intención filosófica". Muchos autores presentan la actitud de Husserl como totalmente negativa e inclusive, se le ha llegado a negar todo conocimiento del pasado filosófico. Las publicaciones de los Archivos de Husserl, especialmente de *Krisis* y de los dos volúmenes de *Erste Philosophie* nos obligan a rechazar este juicio.

Reconocemos la dureza con la cual Husserl se expresó, en más de una ocasión, sobre los filósofos del pasado. Los textos citados son ya una muestra. Husserl llegó a afirmar en su famoso artículo *La filosofía como ciencia rigurosa* de que no es por intermedio de los filósofos que se llega a ser filósofo[40] y en carta dirigida a Marvin Farber pretende que "las influencias externas carecen de significación"[41]. Pero estas expresiones hay que considerarlas en el contexto de toda su obra. Ya en la carta dirigida a Farber, Husserl reconoce haber leído los clásicos de la filosofía como estudiante e, igualmente la literatura filosófica contemporánea de 1870-1890. Sabemos que Husserl dictó cursos de historia de la filosofía, sin interrupción, desde 1897 hasta 1928 y que, por otra parte, en seminarios y cursos diferentes trató a Kant y a los neokantianos, a Descartes, Locke, Hume, Fichte, Leibniz, Lotze, Machs, Mill, Shopenhauer, Spinoza. Si a esto añadimos las dos obras citadas —*Krisis y Erste Philosphie*— sería inaceptable todo juicio absolutamente negativo sobre los conocimientos históricos de Husserl[42]. De manera especial Husserl poseía un conocimiento profundo de los empiristas ingleses, de Descartes y de Kant. Esto lo podemos comprobar a través de sus obras como también a través del estado en que se encuentran las diversas ediciones que poseía de estos autores y que se conservan en los Archivos-Husserl de Lovaina.

Por otra parte, no podemos estar totalmente de acuerdo con aquellos que, como Lauer[43], consideran que Husserl sólo volvió sus miradas hacia los

filósofos del pasado para medir hasta qué punto estaban de acuerdo con su pensamiento. Se impone una distinción. El estudio detenido de los empiristas ingleses, de Kant y de Descartes es anterior a 1907, es decir, antes de que su pensamiento hubiese tomado una forma más o menos definida. Recordemos además que, según el mismo Husserl, fueron los estudios sobre Leibniz los que prepararon su ruptura con el psicologismo, ruptura que luego llevó a cabo bajo la influencia de la *Lógica* de Lotze y de la *Teoría de la ciencia* de Bolzano[44].

El silencio prolongado de Husserl ante la historia de la filosofía y su juicio tardío sobre ella, a partir de su propia filosofía, tiene otra explicación.

La actitud negativa no se extiende a la *intención* que movió a los filósofos del pasado. Husserl no niega que los filósofos del pasado hayan sido poseídos por el ideal de una verdad absoluta. Ni dicha actitud se extiende, en general, a todos los resultados obtenidos en la reflexión filosófica. En *Krisis* y *Erste Philosophie* aparece al lado de la teleología de la razón, una teleología de la historia, según la cual cada momento constituye un eslabón necesario en la revelación total de la razón[45]. Si Husserl durante muchos años parece perder el contacto con sus predecesores en la búsqueda de la verdad, la explicación se encuentra en su radicalismo metodológico. La concepción que Husserl tiene de la filosofía le exige practicar una *epojé* sobre toda teoría, sobre todo sistema, un *ir a las cosas mismas*, sin que ello implique un juicio definitivo sobre la verdad o falsedad de dichos sistemas o teorías. Sólo una vez realizado el proyecto de una *filosofía como ciencia rigurosa*, le sería lícito a Husserl asumir una actitud definitiva sobre las filosofías del pasado. De hecho tal actitud la asumió él en sus últimos años.

Para Husserl las llamadas filosofías, en la medida en que no estén radicalmente fundamentadas, no merecen el nombre de filosofías. Ellas serán *Weltanschauungen*, visiones generales del mundo, ideologías. Sin duda alguna que la elección, por parte de Husserl de una filosofía concebida como ciencia rigurosa, puede considerarse, en su primer momento, como siendo igualmente "ideología". Husserl lo acepta. El punto capital está en saber si una tal ideología puede justificarse y si al justificarse da las bases necesarias para una crítica definitiva de las otras ideologías.

El silencio de Husserl ciertamente que no puede ser explicado como la expresión de una actitud de soberbia intelectual. Es la exigencia de una *epojé* que, "formulada en términos explícitos, debe consistir en una total suspensión de nuestro juicio sobre las enseñanzas de la filosofía que nos son ofrecidas y en un proseguir de nuestros análisis dentro de los límites impuestos por

esta suspensión del juicio'"[46]. De la misma manera como la *epojé* aplicada al mundo no significa una negación del mundo, así también la *epojé* sobre los sistemas filosóficos no significa la negación de la historia de la filosofía. Esto lo podemos comprobar en la evolución de Husserl: a medida que su pensamiento se estructura y justifica, el filósofo se permite emitir juicios de valor sobre los filósofos que le precedieron[47].

El radicalismo que pertenece por principio a la filosofía exige de nosotros que "no aceptemos ningún dato previo, que no dejemos valer nada de tradicional como punto de partida y que no nos dejemos enceguecer por ningún nombre, por grande que él sea, mas al contrario, que nosotros busquemos los orígenes, sometiéndonos con agrado a los problemas mismos y a las exigencias que nacen de dichos problemas... El impulso en la investigación no debe surgir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas"[48]. Pero una tal *epojé* no nos impide el reconocer el trabajo "serio e inmenso del espíritu" que se revela en la historia de la filosofía, trabajo que, en la medida en que estaba animado por el objetivo de una verdad definitiva, ha contribuido, sin duda alguna, al advenimiento de la verdadera filosofía[49]. Aún más, nosotros tenemos necesidad del espíritu de los filósofos del pasado: si llegamos a palpar el alma de sus palabras y teorías, encontraremos que "una vida filosófica se dirige hacia nosotros con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vitales"[50].

Es de notar aquí que Husserl nunca hubiese llegado a tomar una actitud de valoración frente a las otras filosofías, si circunstancias especiales no lo hubiesen conducido a ello. Es bien sabido que Husserl fue acompañado hasta el final de sus días por el sentimiento de una simple "aproximación" del ideal buscado. Esto no le permitía, por consiguiente, dar un juicio definitivo sobre el pasado filosófico. Husserl, muy a pesar suyo, no dejó de ser hombre, y como tal, se encontró viviendo situaciones que le exigían abandonar su ideal, para poder comprometerse con la situación dada. Tal posibilidad ya la había previsto precisamente en *Logos:* la vida, nos dice allí, es una toma de posición, posición que cae bajo un deber y que nosotros tendremos que justificar a partir de normas que *pretenden* poseer un valor absoluto. Y continúa: cuando llega la hora de tomar posición, es necesario tomarla; no se puede esperar a tener normas absolutas, plenamente justificadas. Pero en tales circunstancias debemos apoyarnos en una ideología racional que, aunque no justificada plenamente, nos permite, sin embargo, una toma de posición armoniosa, posición que responda a la realidad de la vida y al sentido de ésta[51].

Una de las situaciones que exigieron precisamente una toma de posición por parte de Husserl, fue la primera guerra mundial. Y fue precisamente el

idealismo alemán, la "ideología" que él se apropió para dar una respuesta a los interrogantes que los universitarios venidos del frente de batalla, en plan de descanso, le hacían al maestro. Husserl consideraba en esos momentos que el estado de sus investigaciones no le permitía responder a los interrogantes a partir de un punto de vista personal[52].

Los únicos juicios valorativos —en sentido estricto— que Husserl dio a conocer en vida, los encontramos en *Krisis*. Ahora bien, el origen de *Krisis*, o mejor, de los juicios allí expresados, tienen el sabor de la *pensé engagée*. *Krisis* tiene un sentido de auto defensa casi "vital". Condenado al silencio, como genio judío peligroso para el pensamiento ario; abandonado en gran parte por sus discípulos, Husserl se veía obligado a buscar una respuesta a este interrogante: ¿por qué, a pesar del gran progreso de la ciencia, el hombre, después de un largo caminar histórico, se encontraba amenazado hasta en su propia existencia corporal, por fuerzas "irracionales"? ¿Cómo era posible que el hombre, reconocido desde el alba de la historia como "ser racional" al final de ella, llegara a ser medido y valorizado a partir de una "zoología de pueblos"? Husserl responde a estos interrogantes con *Krisis*, en donde defenderá, además, su propio pensamiento presentándolo como la culminación de la revelación de la razón. Tranquilo podía esperar, entonces, el desenlace final de su tragedia, mientras hacía un llamamiento al juicio de la eternidad: "nosotros los viejos nos quedamos aquí. Giro singular de los tiempos, y que proporciona al filósofo si no le quita el aliento —muchos temas de meditación. Pero ahora: *Cogito ergo sum*, es decir, pruebo *sub specie aeterni* mi derecho a la vida, y esto, la *aeternitas* en general, no puede ser arrebatado por ningún poder terrenal"[53]. Tal fue la posición de Husserl frente a la historia de la filosofía. Hemos creído conveniente referirnos a ella, como ya lo hemos dicho, al querer investigar el período en el cual Husserl se atreve, por su cuenta y riesgo, iniciar su recorrido por las sendas de la filosofía.

NOTAS

1 Ver nuestro estudio "Crítica de Husserl a las ciencias", en *Franciscanum*, VI (1964) pp. 159-166.

2 Philosophie der Arithmetik. *Logischen und psychologischen Untersuchungen*, Halle, 1891.

3 *Formale und Transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 27.

4 Cfr. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1922-23, 1, p. 71. "No pretende (la filosofía) remedar al especialista en su oficio, sino tan solo llegar a tener intelección del sentido y esencia de sus trabajos, por lo que se refiere al método y al objeto. Al filósofo no le basta que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes recogidas en fórmulas, con las cúales podamos predecir el curso venidero de las cosas y reconstruir el pasado, sino que quiere poner en claro la esencia de la 'cosa', 'proceso', 'causa', 'efecto', 'espacio', 'tiempo' etc., y la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida, con la de las significaciones, que puede ser significada, etc. Si la ciencia construye teorías para resolver sistemáticamente sus problemas, el filósofo pregunta cuál es la esencia de la teoría, qué es lo que hace posible una teoría en general, etc.", p. 254.

5 Para conocer la situación de la filosofía en la segunda mitad del siglo pasado, se pueden consultar las siguientes obras: UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, T. IV, Basel, 1951, pp. 309 ss.; LEVINAS, B., *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, París, 1930, Introducción; WUST P., *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig, 1920, pp. 147; TATARKIEWICZ, M.V., *Réflexions chronologiques sur l'époque oü a vécu Husserl, en Husserl*, Cahiers de Royaumont, París, 1959, pp. 16-26.

6 Log. Unt., 1, p. VI.

7 Una exposición de esta obra puede verse en BIEMEL, W., *"Die Ertscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie" en Zeitschrift fuer Philosophische Forschung*, XIII (1959) p. 190.

8 "Je nach Willkuer und Interesse Koennen wir discrete Inhalte zusammenfassen, von den eben zusammengefassten wiederum Inhalte fortlassen, oder neue hinzufuegen. Ein auf die saemtlichen Inhalte gerichtes einigendes Interesse und zugleich mit und in ihm... ein Akt des Bemerkens heben die Inhalte heraus, und das intentionale Objekt dieses Akt ist eben die Vorstellung der Wielheit oder des Inbegriffs jener Inhalte. In dieser Weise sind die Inhalte zugleich und zusammen gegenwaertig, sind sie Eins, und mit Reflexion auf diese Einingung gesonderter Inhalte durch jene psychischen Akte entstehen die Allgemeinbegriffe Vielheit und (bestimmte) Zalh" (p. 36) cit., por BIEMEL, L. c.p. 191.

9 Cfr. su *Grundlagen der Arithmetik*.

10 Dr. E. G. *Husserl, Philosophie der Airthmetik,* en *Zeitschrift fuer Philosophie und philosophische Kritik,* 103 (1894) pp. 313-332.

11 SCHERER, R., *La Fenomenología de las Investigaciones lógicas de Husserl,* Ed. Gredos, Madrid, 1969, p. 18.

12 Cfr. LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl.* Essai sur la génèse de L'intentionnalité, París, 1955, p. XIV.

13 Cfr. *Die Krisis der europaeischen Wissenchaften und die transzendentale Phaenomenologie,* La Haya, 1954, p. 169.

14 Cfr. BIEMEL, *L.c.*, pp. 195-196.

15 Cfr. *Ibíd.*

16 "El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad". *Log. Unt.*, 1, p. VII.

17 Cfr. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos,* (1910-1911), pp. 289 ss.

18 "Dejado en la estacada por la lógica en todos los puntos en que esperaba de ella aclaraciones referentes a las cuestiones precisas que hube de plantearle, me encontré forzado, finalmente, a aplazar por completo mis investigaciones filosófico-matemáticas, hasta llegar a conseguir una claridad segura en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica como ciencia". *Log. Unt.*, I, p. VII.

19 Cfr. *Ibíd.* p. VIII.

20 He aquí algunos de los textos principales de Husserl sobre el psicologismo: *Prolegomena zur reinen Logik, en* passim; *Die Phil, als strenge Wiss.*, pp. 294 ss.; *Ideen* I, sección 1a. cap. II. En cuanto a estudios consagrados a la actitud husserliana, citemos entre otros OSBORN, A.D. *Edmund Husserl and his Logical Investigations,* Cambridge; FARBER, M., *The Foundation of Phenomenology,* Cambridge, 1943; DELBOS V., Husserl, "Sa critique du psichologisme et sa conception d' une logique pure", en *Révue de Métaphysique et de Morale,* XIX (1911) 685-98; SERRUS, CH., "Le conflit du logicisme et du psychologisme", en *Etudes Philosophiques,* II (1928) 9-18; NOEL, L., "Les frontierres de la logique", en *Révue Néoscolastique, de Philosophie,* XVII (1910) 211-233; TRAN-DUCTHAO *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* París, 1951, pp. 23 ss.

21 En un curso de 1925 refiriéndose Husserl a las *Investigaciones lógicas,* decía: "... ob wir als denkende Subjekte uns Menschen nehmen, oder ob wir Engel oder Teufel, oder Goetter usw fingieren die da zaelhen, rechnen, mathematisieren-das zaelhende; mathematisierende innere Tun und Leben ist, wenn logisch-mathematiches herauskommen soll, in apriorischen Notwendigkeit, ueberall wesentlich das-selbe. Dem Apriori der reinen Logik und reinen Mathematik selbt, diesen Reich unbendingt notwendiger und allgemeiner Wahrheiten, entspricht *korrelativ* ein Apriori psychischer Art., naemlich ein Reich unbedingt und allgemeiner Wahrheiten, die sich auf das mathematische Erleben, das mathematische Vorstellen, Denken, Verknuepfen usw, beziehen, naemlich als ein mannigfaltiges psychische Leben eines Subjekte ueber-haupt...". Manuscrito F I 36, p. 26.

22 Cfr. *Log Unt.*, II. Introducción.

23 TRAN-DUC-THAO, *o.c.*, p. 47.

24 *Ibíd.*

25 Cfr. "Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen" (1913), en *Tijdschrift voor Philosophie*, 1, 2, Lovaina, 1939, p. 193.

26 SCHERER, R., *o.c.*, p. 320.

27 "Die Psychologisten nehmen die fraglichen Untersuchungen eo ipso fuer Psychologie, aber fuer eine scholastich verfaelschte; denn es ist in denselben ueberall von Idealen, Apriorischen die Rede. Die Idealisten aber finden ihre Erwartungen auf transzendentale Konstruktion von oben her enttoeuscht: statt von solchen ist ueberall die Rede von Erlebnissen, Akten, Erfuellungen, und dgl.". Entwuft, p. 115.

28 En el curso ya citado de 1925 Husserl escribe: "Was sich im dringenden und schon von der formalen Universitaet der mathesis universalis erwekten Bedürfnis nach universeller Erweiterung von den Logischen Untersuchungen aus darbieten musste, war die Erweiterung der apriorischen und formalen Logik und Mathematik zur Idee des Gesamtsystems apriorischer Wissenschaften fuer jede erdenkliche Kategorie von objektiven Gegenstaenden, also zuhoechst die Forderung eines universalen Apriori moeglicher Welten ueberhaupt, neben dem der formalen Mathematik, andererseits aber undkorrelativ die Erweiterung der rein apriorischen Betrachtung des nur formale Allgemeinheinten beruecksichtigenden erkennenden Bewusstseins auf das inhaltlich bestimmtere erkennende Bewusstsein, bezogen auf jede Kategorie von Gegenstáendlichkeinten ueberhaupt; und schliesslich musste von da aus eine apriorisch reine Bewusstseinslehre in voller Universitaet erwachsen, die auch jederlei wertendens strebendes, wollendes und so ueberhaupt Bewusstsein jedes Typus umspannte, also, das ganze Konkrete subjektive Leben in allen Gestalten seiner Intentionalitaet erfasste und die Totalitaets-probleme der Konstitution der Welt und der Einheit der Bewusstseinssubjektivitaet, der einzelpersonalen und vergemeinschafteten, eroeffnete". L.c., p. 29 a.

29 Es muy importante tener en cuenta que no se trata de las condiciones de validez, condiciones éstas que deben ser esclarecidas por las mismas ciencias.

30 Esta carta se encuentra en *Edmund Husserl* 1859-1959, Phaenomenologica 4, La Haya, 1959, p. 285.

31 Cfr. W. BIEMEL en su introducción a *Die Idee der Phaenomenologie.* La Haya, 1950, pp. VII-VIII y HUSSERL, *Persoenliche Aufzeichnungen von 25.* Sept. 1906, publicados por Biemel en Philosophische Studien Jhrg., 1950-1951, pp. 306-312.

32 "An erster Stelle nehme ich die allgemeine Aufgabe, die ich fuer mich loessen muss, wenn ich mich soll einen Philosophe nehmen koennen. Ich meine eine Kritik der Vernunft. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden ueberhaupt. Ohne in allgemeinen Zuegen mir ueber Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins klare zu kommen, ohne einen allgemeinen Entwurf fuer sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begruendet zu haben, kann ich wahr und wahrhattig nicht leben. Die Qualen der Unklarheit, des hin und herschwankende Zweifels habe ich ausreichend genossen. Ich muss zu einer inneren Festigkeit hin kommen. Ich weiss, dass grosse Genien daran gescheitert sind..." Citado por BIEMEL en su introducción a *Die Idee.*, pp. VII-VIII.

33 SCHERER, R., *o.c.*, p. 326.

34 Cfr. *Die Philosophie als strenge Wiss.*, p. 291.

35 *Ibíd.*, p. 341.

36 *Ibíd.*, p. 290.

37 Cfr. *Erste Philosophie, Husserliana*, VII, 1956, p. 6.

38 Cfr. *Die Philosophie als strenge Wiss.*, p. 290.

39 *Nachwort* en *Ideen III*, p. 160.

40 Cfr. *Die Philosophie als strenge Wiss.*, p. 340.

41 Parte de esta carta se encuentra en M. Farber: *Husserl*, Buenos Aires, 1956, p. 9. "Las influencias externas carecen de significación. Como joven principiante, es natural que leyera mucho, ya fueran los clásicos o bien la literatura contemporánea de 1870-1890. Me atraía el punto de vista crítico-escéptico, puesto que yo mismo no veía tierra firme por ninguna parte. Siempre me encontré muy alejado del kantismo y del idealismo germano. Sólo Natorp llegó a interesarme, más bien por motivos personales, y leí concienzudamente la primera edición de su *Introducción a la psicología*, no así la segunda edición aumentada. Leí asiduamente (principalmente como estudiante) la *Lógica* de Mill y también más tarde su obra sobre filosofía de Hamilton. Una y otra vez he estudiado los empiristas ingleses y los escritos de Leibniz (en edición de J.E. Ezrdmann), en particular sus obras matemático-filosóficas. Por primera vez conocí a Schuppe después de las *Investigaciones lógicas*, cuando ya nada podía ofrecerme. Tampoco consideré seriamente nada de lo escrito por Rahmke. A decir verdad, ya mi derrotero estaba señalado por la *Filosofía de la aritmética*, y no podía hacer otra cosa que seguir adelante". Esta carta data de 1936.

42 La lista de los cursos y seminarios sobre filósofos y filosofías del pasado se puede encontrar en la Introducción de R. BOEHM a *Erste Philosophie*, pp. XXVII-XXVIII. Hay que reconocer que estos cursos no nos permiten determinar hasta qué punto Husserl profundizó dichos filósofos y filosofías. Sabemos por el testimonio de discípulos que Husserl en sus cursos de Historia de la filosofía se guiaba por la obra de Ueberweg. Es digno de notar el hecho de que Husserl, como se sigue de una visita a su biblioteca, no hubiese leído a Hegel.

43 Cfr. *oc.*, p. 5.

44 Cfr. *Entwurft einer Vorrede*, pp. 128-129.

45 Sobre esta teleología de la historia se pueden consultar, entre otros, a HOYOS Guillermo: *Intentionalitaet als Verantwortung*, Phaenomenologica, 67, 1976; HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962; JANSSEN, P. *Geschichte und Lebenswelt*, La Haya, 1970; LANDGREBE, L., *Pahenomenologie und Geschichte*, Guetersloh, 1976.

46 *Ideen I*, pp. 40-41.

47 Cfr. BOEHM, R., "Husserl et L'idéalisme classique" en *Rev. Philosophique de Louvain*, 1959, pp. 351-396. En este artículo se nos presenta la evolución de Husserl en relación con el idealismo, evolución que duró casi un cuarto de siglo.

48 *Die Philosophie als strenge Wiss.*, p. 340.

49 *Ibíd.*, p. 332.

50 *Ibíd.*, p. 340.

51 *Ibíd.*, pp. 339-340.

52 Para conocer estos momentos en la vida de Husserl, ver Boehn, *art. cit.*, p. 372 ss.

53 Cfr. FARBER, M., *Husserl*, p. 11.

Capítulo II

LA IDEA DE LA FENOMENOLOGIA (1907)

An erster Stellee nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich fuer mich loesen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen Koennen. Ich meine eine Kritik der Vernunft... *Ohne in allgemeinen Zuegen mir ueber Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen... kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben.*

Husserl en su diario del 25-IX-1906.

I. INTRODUCCION

En el capítulo anterior hemos visto cómo los problemas surgidos a raíz de la publicación de las *Investigaciones lógicas* colocaban a Husserl ante la necesidad de elaborar una nueva concepción de la filosofía como ciencia de los orígenes, ciencia capaz de explicitar cómo algo se convierte en objeto para la conciencia; ciencia que permitiera realizar efectivamente una convergencia de la conciencia y del mundo, superando así, la escisión tradicional entre las dos esferas de la inmanencia y de la trascendencia; ciencia, en fin, de la conciencia precientífica capaz de racionalizar la experiencia efectivamente vivida.

Hemos mencionado, igualmente, el *Diario* de Husserl correspondiente a los años que siguieron a la publicación de *Investigaciones lógicas* y el rechazo, por parte de la Universidad de Goettingen, a aceptarlo como profesor ordinario. De acuerdo con este *Diario* la realización de una *crítica de la razón* era considerada por Husserl como condición indispensable para poderse llamar filósofo, y queriéndolo ser, como condición de supervivencia. Husserl es consciente de las dificultades de un tal proyecto, no desconoce los fracasos que otros han experimentado y, sobre todo, de los sacrificios que, humanamente, ello implicaba: "Desgraciadamente, escribe, mi personalidad no podrá ya llegar a ser algo pleno y perfecto. La unidad de la *Weltanschauung*,

la unidad de una cultura que se desarrolla libremente, de una bella cultura orgánica y natural, no la podré adquirir más... Por más difícil que sea el sacrificar la alegría de una unidad armónica y la libertad de una cultura naturalmente bella, es necesario que yo lo haga... Debo vivir, por consiguiente, mi deber y buscar en su solución mi valor y mi seguridad interior'"[1].

Para superar esta crisis intelectual y personal, Husserl se entrega en estos años a la lectura de dos grandes clásicos: Kant y Descartes. El resultado de su profunda reflexión ha quedado plasmado en las cinco lecciones que el filósofo dictó en 1907 como introducción a su curso sobre *Puntos fundamentales de la fenomenología y de la crítica de la razón,* lecciones que los Archivos-Husserl publicaron con el título de *La idea de la fenomenología*[2]. Esta serie de lecciones constituyen, precisamente, el ingreso de Husserl en el dominio universal de la filosofía, pues, a pesar del camino cartesiano seguido y de la terminología kantiana, el pensamiento husserliano desborda aquí los cuadros del problema epistemológico.

Es cierto que Husserl en todos sus escritos insistió en el carácter epistemológico de la fenomenología. Sin embargo, se hace necesaria una aclaración. El pensamiento de Husserl implica, esencialmente, una nueva concepción del ser y, por consiguiente, una nueva metafísica. La teoría de la intencionalidad, expuesta ya en las *Investigaciones lógicas,* lo exigía: la conciencia en cuanto intencional invoca tanto la presencia del ser en su totalidad como la apertura de la misma conciencia hacia lo otro. *Toda cogitatio* implica un *cogitatum* y esta correlación constituye no sólo el estatuto de *todo* conocimiento sino también el estatuto ontológico de *toda* realidad.

Es necesario, igualmente, aclarar desde ahora que la comunidad de terminología no significa comunidad de pensamiento. En *La idea de la fenomenología* se da una terminología kantiana. Pero la posición del problema, el punto de partida, los medios de solución y la respuesta final difieren fundamentalmente en las páginas de Husserl de lo que encontramos en la *Crítica de la razón pura.* Kant parte de las ciencias físico-matemáticas de cuya validez nunca dudó. Su problema radica en explicar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la física de Newton, es decir, en justificar el conocimiento *a priori.* Para resolver este problema, Kant estudia al sujeto cognoscente mediante un análisis de las condiciones de *posibilidad del objeto*, a saber, las estructuras de espacio-temporalidad, cantidad y causalidad que son, en seguida, atribuidas al sujeto quien, finalmente, asegura su valor apriorístico. Por consiguiente, Kant no se propone tematizar y explicitar al sujeto en cuanto sujeto: su yo trascendental, simple condición formal, vacío en sí mismo, sólo tiene como contenido aquello que se desprende del análisis de la estructura

II. CONTENIDO DEL INEDITO

Después de estas líneas introductorias veamos, sintéticamente, los temas fundamentales que encontramos en *La idea de la fenomenología.*

A. *"Actitud natural" y "actitud filosófica"*

Frente a la realidad son posibles, según Husserl, dos actitudes que, a su vez, implican dos "dimensiones" diferentes del pensamiento.

La *Actitud natural* del espíritu (natuerliche Geisteshaltung) tiene como dimensión el "pensamiento natural". En ella se origina la ciencia positiva. Se caracteriza por el hecho de desarrollarse totalmente a nivel del objeto. El problema de la posibilidad del conocimiento no forma parte de sus investigaciones[4]. La existencia del mundo, su donación y comprensión, son verdades admitidas sin ninguna discusión. El sabio está seguro de poseer la verdad objetiva y esto mediante métodos propios y válidos[5]. Para él, el progreso continuo y los maravillosos resultados de la ciencia son suficientes para justificar la validez del conocimiento[6].

Es esta la actitud que encontramos en todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu, ciencias que no se interrogan ni sobre la posibilidad del conocimiento ni sobre el sentido de la conciencia y de su objeto. La problemática se limita aquí a la extensión, contenido, elementos, relaciones y leyes de la realidad dada en la experiencia inmediata. Sin duda que se dan dificultades, equívocos, contradicciones. Pero esto no compromete la marcha continua de la ciencia, ya que la solución de todo ello es posible mediante el recurso a los principios fundamentales de la lógica, v.g., al principio de la no contradicción o mediante el recurso a las exigencias de la realidad estudiada.

A decir verdad, la ciencia positiva también estudia el conocimiento. Pero, ¿cómo? Dado que el conocimiento es un *hecho*, una realidad, una vivencia psicológica, él puede, igualmente, ser sometido a un análisis como lo son todos los *hechos*. Así es como nosotros tenemos una "psicología del conocimiento", una lógica pura y una lógica normativa que formula las leyes del buen pensar[7].

La *Actitud filosófica* es esencialmente diferente. Desde su punto de partida se interroga sobre la posibilidad del conocimiento[8] y esto, porque el

conocimiento no es algo simple y comprensible de por sí como se piensa en la actitud natural. Si los actos del conocimiento son vivencias de un sujeto, ¿cómo puede éste salir de sí y encontrar una realidad cuya independencia ontológica no se puede poner en duda? ¿Cómo se puede saber que lo conocido "existe" y se convierte en "objeto" frente al conocimiento? ¿Cuál es el sentido y el valor del acto cognoscitivo? ¿Cuál es la significación de la objetividad? Si nosotros tomamos seriamente estos problemas, entonces la posibilidad del conocimiento se convierte en un enigma. Tomar posición frente a estos problemas significa filosofar. ¿Quiere decir esto que el problema crítico es el único problema filosófico?

Husserl distingue entre "metafísica", "crítica del conocimiento" (*Erkenntniskritik*) y "teoría del conocimiento" (*Erkenntnistheorie*). La ciencia del ser "en sentido absoluto", es decir, la metafísica, supone una crítica de las ciencias dadas en la actitud natural (*Erkenntniskritik*) y esta crítica supone, a su vez, una crítica general del conocimiento (*allgemeine Erkenntnistheorie*)[9].

La teoría del conocimiento constituye la primera y la más fundamental parte de la fenomenología. En efecto, ella estudia la esencia del conocimiento y de su objeto y la fenomenología es, precisamente, la ciencia universal de las esencias[10]. Por consiguiente, la filosofía es esencialmente crítica, es decir, supone la solución del problema de la posibilidad del conocimiento, solución que es el fundamento para la elaboración de una metafísica, como "metafísica del ser en sentido absoluto", de la "metafísica de la naturaleza y de la metafísica de la vida total del espíritu"[11].

Esta distinción entre metafísica y teoría del conocimiento no la encontraremos en las obras posteriores de Husserl, pues el examen de los modos del conocimiento se convertirá en la revelación del logos del ser en "sentido absoluto".

B. *"Inmanencia" y "trascendencia"*

El ser en el sentido absoluto de la metafísica no constituye un tema de investigación en *La idea de la fenomenología*. En esta obra Husserl trata de otro absoluto: el absoluto de la donación. El gran descubrimiento de Husserl en esta obra es el descubrimiento de la "esfera de la donación absoluta"[12], la esfera de la inmanencia pura, "el campo de los fenómenos absolutos"[13].

En búsqueda de un punto de partida seguro para la solución del problema crítico, Husserl toma el camino cartesiano de la duda y, al igual que Des-

cartes, llega al *cogito* como primera evidencia absoluta[14]. Si mi reflexión se dirige sobre los actos de la conciencia en el momento de su actualización, ellos se me dan de manera absoluta[15]. Y esta presencia absoluta hace contradictoria toda posibilidad de duda. Yo me puedo interrogar sobre el ser del objeto presente a mi conciencia, sobre sus posibles relaciones con otros seres, inclusive, sobre el "sentido" último de esta presencia. Todas estas cuestiones se ponen, sin embargo, sobre terreno firme, a saber, en el de la evidencia absoluta: la presencia del objeto es un absoluto "con el cual yo puedo medir, como con una última medida, lo que significan 'ser' y 'ser-dado' (Sein und gegebensein)"[16]. De esta manera, la evidencia constituye una presencia que excluye toda duda seria: ella es un "ver" y un "saber", de manera absolutamente inmediata, la objetividad intencionada. En este sentido la evidencia constituye la medida de todo conocimiento[17].

Pero ¿por qué las *cogitationes* no pueden caer bajo la duda y por qué su presencia es absoluta? Husserl responde con Descartes: "porque el conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente". El conocimiento de las ciencias objetivas (de la naturaleza, del espíritu, e, inclusive, de las matemáticas) es trascendente. Ahora bien, la trascendencia es, precisamente, la fuente de la duda o, mejor, aquello que justifica la duda. Pues en dichas ciencias se justifica la pregunta: ¿cómo el conocimiento sale de sí mismo, cómo puede alcanzar un ser que no se encuentra en la esfera de la conciencia? Esta dificultad desaparece cuando se trata del conocimiento de la *cogitatio*[18].

En verdad esto no constituye nada nuevo en Husserl. Pero lo que adquiere un sentido definitivo para la evolución de su pensamiento es el nuevo concepto de inmanencia elaborado a partir de la presencia de la *cogitatio*. En las *Investigaciones lógicas* el análisis y la descripción recaían sobre los contenidos *reales* de la conciencia, es decir, sobre aquello *realmente inmanente* a la conciencia. Por consiguiente, todos los objetos realmente trascendentes, incluyendo los "objetos intencionales" quedaban "por fuera". Al hacerlo, Husserl aceptaba las nociones tradicionales de inmanencia y trascendencia. Según esta tradición la inmanencia es el carácter propio de ciertos objetos bien determinados, la trascendencia la de otros. En la nueva concepción husserliana estas nociones no dividen los objetos, no caracterizan los objetos en sí mismos, sino su donación. Todo objeto cuya presencia sea absoluta y auténtica, es inmanente; todos los otros que no gocen de esta presencia serán trascendentes.

Veamos más detenidamente esta nueva noción de inmanencia. En el seno de la "inmanencia general"[19], hay que distinguir la "inmanencia pura"[20] que define toda presencia absoluta y auténtica constituida de manera

evidente[21] y la "inmanencia real" en el sentido tradicional (el yo y las vivencias psíquicas).

Esta distinción se justifica mediante una reflexión sobre la *cogitatio* cartesiana. La existencia de la *cogitatio* está garantizada por su presencia absoluta y auténtica (*absolute Selbstgegeben heit*), por su presencia en una evidencia pura. Por otra parte, su "esencia" nos es dada como presencia absoluta. Toda evidencia de la *cogitatio*, dice Husserl, implica la evidencia de una objetividad, de una "objetividad de esencia": la esencia misma del conocimiento, es decir, el hecho de que todo lo que es realmente inmanente a la conciencia se da en persona de manera absoluta e indudable[22]. Si los actos lógicos que se expresan en el enunciado, al apoyarse sobre aquello que es intuido permanecen sin ser percibidos, se da "aquí al mismo tiempo el campo de *los enunciados de esencia*, es decir, contenidos generales dados en la intuición pura"[23]. Ahora bien, si una tal objetividad esencial se puede dar de manera absoluta, entonces podemos decir, que *dado de manera absoluta y realmente inmanente* no son expresiones necesariamente sinónimas. En efecto, la objetividad esencial en cuanto universal es trascendente: supera la singularidad del acto realmente inmanente. Pero en cuanto dado de manera absoluta y auténtica en este acto, es inmanente[24]. Nos encontramos frente al conocimiento absoluto de una realidad que no es realmente inmanente, pero que lo es *intencionalmente*.

Husserl considera este descubrimiento como poseyendo "un alcance decisivo para la posibilidad de una fenomenología"[25], pues se ha revelado el dominio del conocimiento absoluto, a saber, la esfera de la donación, de la presencia absoluta y auténtica, un dominio en el cual no sólo las singularidades se dan, sino también "las generalidades, los objetos y los estados de cosas generales"[26]; es el descubrimiento de la trascendencia en la inmanencia, o si se quiere, la reducción de la trascendencia a la inmanencia, sin que la trascendencia pierda su carácter de alteridad.

La nueva concepción va aún más lejos. El dominio de la inmanencia pura no se limita a la donación de la *cogitatio* y de las idealidades que la aprehenden en su generalidad. Este dominio abraza todos los contenidos intencionales. Toda conciencia es conciencia-de, es conciencia intencional. Ahora bien, si la conciencia nos es dada de manera absoluta, el "de", el contenido intencional también se nos dará de la misma manera[27]. En el fenómeno es necesario distinguir la *apariencia* (*Erscheinung*) y aquello que *aparece* (*Erscheinendes*). Sin duda que lo que aparece no es realmente inmanente: él no es una parte real de la aparición. Sin embargo, nos es dado de manera absoluta. De la misma manera que lo general (*Allgemeine*) se da con la *cogitatio*, el sonido, v.g., como contenido intencional se da también en la "per-

cepción'' del sonido y su donación es absoluta[28]. Tenemos no solamente una *cogitatio* sino también un *cogito cogitatum.*

Esta concepción de la inmanencia implica, a su vez, una nueva concepción de la trascendencia. La "trascendencia en general"[29] se define como aquello que "no constituye una presencia evidente en el sentido auténtico", como aquello que "no es dado absolutamente en una intuición pura"[30], como aquello que "no está realmente contenido en un acto cognoscitivo"[31]. Brevemente, son trascendentes toda exterioridad y "todo conocimiento privado de evidencia, es decir, todo conocimiento que no alcanza la *intuición auténtica* del objeto intencionado o puesto"[32]. El objeto (el contenido intencional) que, por no hacer parte de la inmanencia real y que, por consiguiente, es realmente trascendente, pero que está "realmente contenido en un acto de la conciencia"[33] y que, por consiguiente garantiza su existencia "por su presencia absoluta y auténtica"[34] constituye, según Husserl, una trascendencia de tipo especial, una trascendencia que participa de la inmanencia, es una inmanencia intencional, la inmanencia ideal del objeto del conocimiento[35].

C. *La reducción*

La filosofía según Husserl, está llamada a ser un saber absoluto, es decir, un sistema de verdades absolutas. Para lograrlo es necesario un punto de partida absolutamente evidente y un camino de certeza absoluta. Ahora bien, si estas dos condiciones sólo se dan en la inmanencia pura, quiere decir que la filosofía, por esencia, tiene que ser reflexiva.

Es filósofo aquel que renuncia a un mirar orientado sobre el mundo de manera superficial e ingenua, para dirigirlo hacia su propia conciencia, la cual, en un trabajo silencioso y anónimo, realiza la constitución del universo. Pero, ¿cuál es el instrumento que le permite al filósofo alcanzar la conciencia? La reducción.

La reducción es el segundo descubrimiento de Husserl en el inédito que analizamos. Mediante la reducción se coloca entre paréntesis toda trascendencia, se excluye "toda posición trascendente"[36] de aquello que no constituye una "presencia en sentido auténtico y que, por consiguiente, no es absolutamente una presencia en una intuición pura"[37].

La conquista de la esfera absoluta de la inmanencia supone, por consiguiente, la exclusión de todo aquello que no es indudable, a saber, de todos los conocimientos de las ciencias objetivas[38] y de toda exterioridad. Pero esto no es todo. La filosofía tiene que ir más lejos: es necesario "reducir" a "fenómeno puro" la llamada inmanencia real, la *cogitatio* cartesiana, pues ésta supone la *existencia* del sujeto de la conciencia. Ahora bien, ni el ego

como objeto, "como cosa entre las cosas", ni el ego como sujeto psicológico de vivencias nos es dado de manera absoluta y auténtica; él no está presente en la intuición pura. Por consiguiente, el filósofo debe reducir el *cogito* psicológico al fenómeno puro de la conciencia, a conciencia pura. Solamente como fenómeno puro está la conciencia más allá de toda duda[39]. ¿Implica la reducción la pérdida del mundo? No, puesto que en la conciencia como fenómeno puro se encuentra no solamente el *cogito* sino también el *cogitatum*, no solamente un aparecer (*Erscheinung*) sino también un ser que aparece (*Erscheinendes*). Gracias, precisamente, a la reducción podemos encontrar el mundo en su ser verdadero y absoluto.

La teoría de la reducción, el descubrimiento de la inmanencia pura y de la trascendencia en la inmanencia constituyen para Husserl el punto de partida para una solución radical del problema del conocimiento. La posibilidad de un contacto entre conciencia y objetividad deja de ser un enigma. Y siendo así que todo puede ser reducido a la inmanencia pura, se le abre a Husserl, a partir de esta fecha, el horizonte universal de la filosofía, de una filosofía concebida comó la ciencia del ser en cuanto presente de manera absoluta y auténtica en la intuición pura.

La reducción se convierte para Husserl en algo fundamental para la concepción de la filosofía como un saber absoluto, como saber que se da por tarea el recuperar totalmente en la experiencia trascendental, la experiencia efectivamente vivida.

Sin duda que con *La idea de la fenomenología* no llega a limitar plenamente y de una vez por todas su concepción de la filosofía. Pero en ella toma conciencia de la necesidad de proseguir su trabajo hasta alcanzar la clarificación total del sentido de la constitución del objeto, pues éste no se constituye de un solo golpe: "Es fácil hablar de la correlación en general (de la correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto del conocimiento), pero es muy difícil esclarecer la manera como un objeto de conocimiento se constituye en el conocimiento"[40]. La dificultad radica en la diversidad de formas fundamentales de objetos a las cuales corresponden otras tantas formas de actos cognoscitivos. A lo que hay que añadir que "los actos del conocimiento, hablando más generalmente, los actos de pensamiento en general, no son actos singulares aislados, que van y vienen aisladamente en el flujo de la conciencia. Ellos presentan, unidos unos a los otros de manera esencial, pertenencias teleológicas y conjuntos concatenados que les corresponden"[41]. Clarificar estas pertenencias teleológicas del acto del conocimiento significa comprender al mismo tiempo lo que es el conocimiento en sí mismo[42], y al comprenderlo, comprender lo que es la filosofía como ciencia de los *orígenes* o, utilizando el lenguaje de Fink, como ciencia del *origen del mundo*[43].

III. COMENTARIOS

Después de la síntesis anterior que hemos hecho del inédito husserliano quisiéramos comentar algunos puntos que consideramos de importancia capital para el desarrollo posterior de la fenomenología.

A. *Sobre la "actitud natural" y la "actitud filosófica"*

Las consideraciones de Husserl no son tan banales como a primera vista podrían parecer. Ellas ponen de manifiesto que la inquietud original de Husserl giraba en torno del problema del conocimiento en su totalidad: frente al problema de la trascendencia, se trataba de saber cómo la conciencia puede superarse a sí misma para alcanzar un valor de eternidad.

Simultáneamente encontramos un rechazo tanto del positivismo como del kantismo. Husserl rechaza la actitud positivista propia del pensar "natural", que había reducido las cosas a sensaciones, las sensaciones a contenidos de conciencia y la conciencia a un flujo de sensaciones asociadas en diversas formas. Mundo y sujeto afirmados en primera instancia como simples "hechos", pierden a la hora de la verdad su consistencia y estatuto ontológicos. Una de las consecuencias inmediatas es la pérdida de dignidad teórica que sufren las ciencias: éstas se convierten en instrumentos de la "economía del pensamiento", en instrumentos que permiten a la vida adaptarse al caos que domina al mundo. "Saber para prever, prever, para poder" se oyó de Bacon en los albores de la modernidad. *Science, d'où prévision, prévision, d'où action* escribiría Comte siglos más adelante. El positivista sólo quiere reconocer sensaciones y formular las leyes de sus apariciones y desapariciones. ¿Y la filosofía? A ella le correspondería formular las leyes y los principios metodológicos que hacen posible la ciencia: si la ciencia supone una lógica, la filosofía tratará de formular con rigor los principios de esta lógica.

Prosiguiendo la tarea iniciada con *Investigaciones lógicas* Husserl trata de demostrar que los principios lógicos no son sólo normas que indican cómo se debe pensar si se quiere pensar bien, sino principios que expresan las condiciones necesarias de una verdad válida para todos, por consiguiente, leyes que se refieren a la estructura esencial tanto del *cogito* como de las *cogitationes.* Pero esto sólo es comprensible bajo la condición de que se pase de una "actitud natural" a la "actitud filosófica".

Husserl reacciona aquí, igualmente, contra concepciones como la kantiana que se limitan a reflexionar sobre "las condiciones de posibilidad" de

un determinado conocimiento encerrándose dentro de un sistema de puras formas. Husserl se propone reflexionar sobre las vivencias concretas que recaen sobre objetos concretos. De esta manera ingresa de lleno a la filosofía superando el estrecho marco de los seres lógicos y matemáticos considerados en *Investigaciones lógicas.*

Si la "actitud filosófica" implica un dominio diferente al de la "actitud natural", ello no significa que se trate de un dominio que esté fuera de nuestro mundo. La reflexión filosófica es la búsqueda del verdadero sentido de la realidad y, en cuanto tal, supone el dominio de la "actitud natural". Ya en la primera lección del inédito que analizamos aparece el tema que se constituirá en el objeto central de la reflexión del viejo Husserl: el mundo de la experiencia es analizado como mundo de la vida (Lebenswelt) y, en este análisis, dicho mundo aparece poseyendo una relación fundante respecto del mundo objetivo de la ciencia, mundo éste que sería imposible sin el darse previo de aquel mundo original. En este sentido ya desde esta primera lección comienzan a darse los elementos para una *futura* fenomenología de la experiencia y para una concepción de la filosofía como ciencia de los orígenes y ciencia de la correlación conciencia-mundo, vida científica y vida precientífica, ser y sentido.

Y decimos que se dan los elementos para una *futura* fenomenología de la experiencia total porque, en verdad, Husserl permanece en *La idea de la fenomenología* condicionado por las exigencias de una teoría del conocimiento. El mundo de la experiencia no constituye aquí el verdadero y necesario punto de partida. El punto de partida es la evidencia del *cogito.* Husserl contrapone la actitud filosófica a la actitud natural porque quiere mostrar cómo la interpretación positivista del conocimiento priva a éste de todo valor de verdad.

Para hacerlo, se coloca en un nivel discursivo a partir del cual puede probar que el concepto de conocimiento es incompatible con una interpretación naturalista. El análisis husserliano nos hace ver la necesidad de la reducción, de una "reducción propia a la teoría del conocimiento", como él mismo dice. Al moverse en el nivel analítico, conceptual, la reducción no descubre el *cogito* en toda su riqueza.

El dominio de la subjetividad, descubierto en *La idea de la fenomenología* y que Husserl considera de "gran importancia para la elaboración de la fenomenología y de la fenomenología como ciencia", presupone como punto de partida necesario el mundo de la actitud natural y presupone, igualmente, que se muestre la necesidad fenomenológica de la reducción. Será

algo que Husserl tratará de hacer en obras posteriores. A partir de *Ideas* Husserl siempre presentará la fenomenología como una actitud "antinatural", lo que significa que la actitud natural sólo revela su verdadero significado una vez que se descubra la subjetividad. De aquí que en el escrito que estudiamos, el análisis de la actitud natural sólo ofrezca elementos para una futura fenomenología de la experiencia.

Podríamos decir que el trabajo de Husserl, a partir de este escrito de 1907 hasta el final de sus días, constituyó fundamentalmente la búsqueda de diversas vías de acceso a la subjetividad. Una de estas vías fue la cartesiana, utilizada por primera vez en *La idea de la fenomenología*, posteriormente en *Ideas* y de una manera mucho más exacta en *Meditaciones cartesianas*. Ahora bien, el mismo Husserl en *Krisis* pone de manifiesto como debilidad de este punto de partida el llegar demasiado rápido y fácil al *ego:* "En efecto, escribe, él llega, como de un solo golpe al *ego* trascendental, pero por la ausencia de una explicación previa, este *ego* aparece aquí como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de inmediato aquello que puede ganarse con el descubrimiento de este *ego*, y menos se ve aún más, cómo podría establecerse, a partir de allí, una ciencia fundamentalmente nueva, y de gran importancia para la filosofía. De aquí que fácilmente el filósofo se encuentra, y esto desde los primeros pasos, ante la tentación, siempre peligrosa, de recaer en la actitud natural e ingenua; el recibimiento reservado a mis *Ideas* lo han dejado ver muy bien"[44].

Para evitar el encuentro con una subjetividad vacía de todo contenido se impone, pues, partir del mundo de la vida. De lo contrario el filósofo se encontraría ante las siguientes consecuencias:

1a. No se impondría la necesidad de la reducción y tendríamos, entonces, una simple "percepción inmanente". Esta percepción incluye "realmente" a su objeto. El objeto pertenece al mismo flujo de la vivencia: "La conciencia y su objeto forman una unidad individual únicamente constituida por vivencias"[45]. Tendríamos así unidad concreta de la reflexión y de su objeto, pero la trascendencia real no se descubriría con la misma evidencia. Por consiguiente no se daría la posibilidad de estudiar al mundo en su ser verdadero, como unidad intencional constituida por la conciencia.

2a. Una otra grave consecuencia sería la tentación de permanecer a nivel de la actitud natural. Partir de la evidencia del *cogito* como lo hace *La idea de la fenomenología*, es contentarse con un *ego* vacío que no presenta de inmediato la riqueza del ser intencional y que, por consiguiente, no ofrece mayor materia para la elaboración de una filosofía. En este caso, lo único

posible sería un análisis conceptual, como de hecho sucede en 1907, análisis que no pone al descubierto la vida de la conciencia. En *La idea de la fenomenología* Husserl sólo podrá hablarnos de una "esfera de donación absoluta" que permitiría la solución del problema del conocimiento, solución necesaria para poder establecer posteriormente una metafísica del ser absoluto. No se trata, pues, del *cogito* de un *ego* que posee una vida, del sujeto de una verdadera experiencia trascendental. Ello se debe al hecho de pasar directamente al *ego* a partir de una motivación exclusivamente epistemológica: Husserl se encuentra bajo la amenaza del naturalismo y ante esta amenaza, le era necesario salvar, a cualquier precio, el valor de la verdad "en-sí", valor que, como hemos dicho, se hace ininteligible desde el mismo momento en que el acto del conocimiento sea considerado como un "hecho mundano". En su análisis conceptual del conocimiento, la suspensión de la tesis del mundo y de las ciencias elaboradas en la actitud natural se le imponía en nombre de una "reducción propia a la teoría del conocimiento"[46]. De esta manera Husserl realiza una "*epojé*", pero no una verdadera reducción, y al hacerlo se encuentra ante un resultado negativo: se supone la tesis del mundo y de sus ciencias pero no se revela ningún contenido, ningún "cogito de naturaleza viviente"[47], ninguna conciencia actual y constituyente. Ante la pobreza de un tal *cogito*, surge la tentación de volver a la actitud natural, de permanecer en la "creencia" de que el mundo está allí delante de mí como un "en-sí", como un hecho bruto.

Husserl parece comprenderlo, ya que en la tercera lección, después de haber alcanzado la evidencia del *cogito*, introduce una nueva reducción —la verdadera reducción fenomenológica— tratando de evitar una interpretación psicológica de la *cogitatio*, pero sin lograr hacernos ver que el mundo debe ser colocado "entre paréntesis" no como resultado de un análisis conceptual, del conocimiento sino como condición *sine qua non* para alcanzar la vivencia de una "conversión" a la subjetividad trascendental con toda su riqueza.

La reducción debe ser motivada y debe serlo a partir de la actitud natural y de su mundo. Sólo de esta manera la reducción, en cuanto "conversión", nos permite comprender que nada se ha perdido con la suspensión de la "tesis" del mundo sino que, por el contrario, se ha ganado al mundo en su ser absoluto y nos pone de manifiesto que el *ego* trascendental es el mismo que anónimamente actúa en la *Lebenswelt.*

3a. Finalmente, puede suceder que el descubrimiento de un *ego* a través de una reducción que no tiene sus raíces en la actitud natural, tenga como consecuencia otro peligro grave para una filosofía que pretende estar plenamente justificada en cuanto fundada en la evidencia de su objeto. Pensamos

en el *ego* de Descartes concebido como punto de partida para la *deducción* del mundo, o en el "método regresivo" de los racionalistas cuyo origen lo encuentra Husserl en la ya mencionada "metafísica de la reconciliación" del mismo Descartes[48].

El método regresivo gira alrededor de dos presupuestos: la afirmación de aquello que se quiere explicar y la enunciación de las hipótesis (principios) explicativas. A partir de las hipótesis se reconstruye "lógicamente" lo pretendidamente dado. El éxito en la operación significa la legitimación (verificación) de las hipótesis[49].

Husserl reconoce la necesidad de las hipótesis en el trabajo científico: "Toda invención presupone una anticipación. Nada se puede buscar ni ningún trabajo productivo se puede comenzar sin poseer de antemano una idea directriz de aquello que hay que buscar o de aquello que hay que producir"[50]. Pero es aquí que comienza el verdadero trabajo: "Hay que partir de fundamentos firmemente establecidos y pasar luego a lo que puede ser fundamentado sobre aquellos de una manera progresiva"[51].

Desde el punto de vista fenomenológico, el método regresivo presenta graves problemas. No solamente el punto de partida es dogmático sino que, ante la imposibilidad de una deducción exhaustiva, hay necesidad de limitarse a lo esencial. ¿Pero cómo sabemos nosotros qué es esencial? Añádase a esto que los datos que deben ser reconstruidos son sometidos a modificaciones importantes necesariamente a lo largo del proceso.

Estas son, pues, las posibles consecuencias de un desconocimiento de la necesidad de partir de la actitud natural y de su mundo para llegar por medio de la reducción a la subjetividad trascendental. Husserl no ha logrado en *La idea de la fenomenología* mostrar esta necesidad. A pesar de ello ya se dan los elementos necesarios para que en el proceso de su evolución intelectual la toma de conciencia de esta necesidad se haga más urgente.

B. *Sobre la reducción*

El descubrimiento de la reducción en *La idea de la fenomenología* constituyó algo definitivo para la elaboración posterior de la fenomenología. Gracias a ella se descubría el dominio de la subjetividad trascendental, dominio en el cual el filósofo podía contemplar la realidad dándose "en-persona". El lema enunciado en *Investigaciones lógicas* de ir "hacia las cosas mismas" podía convertirse en una realidad.

Desde este año en adelante, casi todas las energías intelectuales de Husserl se orientaron a fundamentar, explicitar y limitar esta idea de la reducción en cuanto eje central del método fenomenológico. Fueron muchos los escritos y cursos que el filósofo dedicó a este problema. Citemos exclusivamente los que se encuentran en los Archivos-Husserl anteriores a la publicación de las *Ideas* (1913):

Manuscrito (B 11, 1) de septiembre de 1907; *Manuscrito (B 11, 2)* de septiembre de 1908; *Idea de la fenomenología y de su método*, lección de 1909 (F 1 17); *Lección sobre la reducción ampliada* de 1910/1911 (F 1 43); *Lección sobre la reducción fenomenológica* de 1912 (B 11, 19).

Husserl es consciente desde el primer momento de los alcances de la idea de la reducción. En el manuscrito de septiembre de 1907, contemporáneo de las lecciones que venimos comentando, Husserl se refiere a la diferencia entre la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* y la fenomenología que se inicia con *La idea de la fenomenología:* la primera no pasa de ser una psicología descriptiva y, por consiguiente, una fenomenología empírica; la segunda, al orientarse hacia la conciencia en cuanto conciencia constituyente es una fenomenología trascendental.

Lo anterior nos lleva a hacer una observación y una pregunta. De ordinario se coloca la fecha de 1913 —año de la publicación de *Ideas*— como la fecha en la cual Husserl da el paso hacia una filosofía de tipo idealista. En verdad este paso es dado por Husserl en 1907. Pero surge entonces una pregunta: ¿cómo explicar la "rebelión" de los discípulos de Husserl, de la llamada Escuela de Goettingen, al producirse la publicación de *Ideas*, negándose a continuar por el mismo camino del maestro, si la nueva posición de éste ya era conocida a través de los cursos desde aquel año de 1907? No creemos tener los elementos necesarios para responder a esta pregunta. No consideramos que sea explicación suficiente el suponer que los alumnos no habían logrado medir el alcance de las nuevas ideas de Husserl, si tenemos en cuenta la insistencia de Husserl en la idea de la reducción durante los años anteriores. Esto no significa que el filósofo tuviese perfecta claridad sobre el significado y los alcances de la reducción al redactar las lecciones que comentamos. Entre otras cosas, como ya lo hemos dicho, Husserl no ha mostrado cómo la reducción debe partir necesariamente del mundo de la vida si no quiere contentarse con la afirmación de un *cogito* vacío. Por otra parte la necesidad de la reducción tampoco es aquí fundamentada. Pero a pesar de esto, el pensamiento husserliano toma con *La idea de la fenomenología* un rumbo definitivo. El camino ha sido elegido. El trabajo posterior será el de iluminarlo y hacerlo paso a paso.

¿A dónde conduce este camino? A la subjetividad trascendental. No se trata de "abstraer" un elemento o una parte de la totalidad de la realidad para fijarlo como objeto. No se trata de dirigir nuestra mirada hacia la conciencia en cuanto región diferente de la región de las cosas espacio-temporales y de realizar de esta manera una división en la realidad entre el mundo de la trascendencia real y el mundo de la inmanencia real. La reducción "prescinde" de poner la realidad tanto de las cosas "externas" como de los actos de conciencia. Con ello desgaja a la conciencia, justamente con su objeto "trascendente" de su inserción en un lugar del todo espacio-temporal unitario. El corte de la *epojé* no escinde verticalmente el mundo para separar los "contenidos" de conciencia de los entes que los trascienden; transcurre, por decirlo así, horizontalmente por todos los entes y actos, tanto por el sujeto como por sus objetos, para cortarles su dimensión de realidad. La relación entre el sujeto y su objeto trascendente queda levantada a otro nivel. De modo que el conocimiento ya no aparece como una relación exterior entre dos cosas localizadas en distintos lugares del espacio-tiempo mundano, sino como una estructura de referencia que comprende acto y objeto, en la cual ninguno de los términos es *cosa*, y, por tanto, no se encuentra externamente separado dentro del mundo. La relación de conocimiento ya no se ve desde el mundo real sino desde la estructura de la intencionalidad[52] .

Sin vivir dentro de la fenomenología, es difícil comprender el sentido de la reducción. Ante todo, es preciso comprender que la *epojé*, aspecto negativo de la reducción, no significa hacer desaparecer al mundo, renunciar a él para reflexionar en el vacío. La *epojé* recae solamente sobre la tesis de la actitud natural, sobre la posición del mundo como estando-allí delante de la conciencia, como hecho bruto anterior e independiente del sujeto y la posición del sujeto como una cosa entre las cosas. Es la supresión de la creencia para llegar a "ver" exactamente cómo el mundo se hace presente a la conciencia, el mundo entero con sus cosas, sus valores, los hombres, los animales, las formaciones culturales, las ciencias. Nada queda fuera de la reflexión filosófica. Se trata de comprender el sentido de todo ente ya sea en sí mismo antes de toda actividad científica, ya sea en cuanto "retrabajado" durante varios siglos de pensamiento.

El mundo se nos presenta recubierto con un manto de ideas, herencia de varios siglos de actividad cultural. La reducción debe retirar todas estas significaciones que ha recibido el mundo. Pero este "retirar" implica que comprendamos simultáneamente cómo el mundo las ha recibido, es decir, que comprendamos el sentido de la actividad científica. Pero todo esto es sólo un momento del proceso. Es necesario llegar al mundo tal como él es antes de toda actividad científica, al mundo de la vida diaria. Al llegar aquí

se iniciará un nuevo movimiento, movimiento hacia la *Selbstbesinnung.* Suspendida la tesis de la actitud natural y tomando al mundo como fenómeno puro, como unidad intencional, como polo de las vivencias intencionales, se trata de ver y describir cómo esta "unidad" de sentido ha sido constituida en la subjetividad trascendental: "el punto de partida es necesariamente el objeto cada vez dado simplemente y a partir del cual la reflexión pasa a los modos correspondientes de conciencia, luego a los modos potenciales de conciencia comprendidos en los anteriores como horizontes, y, finalmente, a aquellos modos en los cuales el objeto podría aún hacerse presente a la conciencia, como él mismo, en la unidad de una vida posible de la conciencia"[53]. De esta manera la tarea de la filosofía se hace infinita ya que no se trata simplemente de analizar los modos actuales en los cuales el objeto que se ha hecho presente ha sido constituido, es decir, que no se trata simplemente de reconstruir el "saber actual", la constitución de la objetividad presente a la conciencia. Se trata también de continuar la constitución llenando las intenciones vacías que constituyen el horizonte tanto de los objetos como de la conciencia. Aún más, es necesario analizar y describir todos los modos posibles de conciencia en los cuales el objeto se podría dar de manera auténtica.

Pero el proceso de la reducción no termina aquí. Ella debe llegar hasta la subjetividad trascendental para convertirla en "tema", pues es en la actividad trascendental de la conciencia en donde se encuentra el fundamento último de todo ser y de toda verdad, en donde se revelará el grado de evidencia y el sentido-de-ser pre-indicados esencialmente para cada objetividad.

La idea de la fenomenología no recoge toda esta temática. Pero con la idea de la reducción le ha abierto el camino a Husserl para la elaboración de todo su pensamiento posterior. Deberíamos decir, inclusive, que aunque Husserl recorrió a lo largo de su vida el dominio de la experiencia trascendental, no logró él realizar la última etapa que suponía la reducción: una crítica de esta experiencia trascendental y del alcance de sus principios apodícticos, una crítica de la evidencia de esta experiencia, a pesar de que él mismo consideró que las evidencias alcanzadas por el fenomenólogo permanecen en un nivel primitivo e ingenuo hasta tanto no se realice una crítica de la evidencia como forma estructural *a priori* de la conciencia y como operación constitutiva de la subjetividad: "Demasiado tarde reconocí que toda crítica de las evidencias debe no solamente ser realizada dentro del marco de la fenomenología sino que toda crítica conduce a una *crítica última bajo la forma de una crítica de estas evidencias que realiza de manera inmediata la fenomenología en su primer nivel, nivel todavía ingenuo.* Esto significa que: *la crítica, primera en sí, del conocimiento,* en la cual toda crítica tiene su raíz, es la autocrítica del mismo conocimiento fenomenológico"[54].

NOTAS

1 "Persoenliche Aufzeichnungen von 25 sept. 1906", publicados por W. BIEMEL en *Philosophische Studien Jhrg.*, 1950/51, pp. 306 ss.

2 *Die Idee der Phaenomenologie*, Husserliana 11, La Haya, 1950.

3 Cfr. HERRERA R., Daniel, "Husserl crítico de Descartes" en *Praxis filosófica*, No. 1, 1977, pp. 37-48. HUSSERL, *Krisis*, La Haya, 1954, pp. 392-431.

4 Cfr. *Die Idee der Pahenomenologie*, pp. 17-19.

5 *Ibíd.*, p. 21.

6 *Ibíd.*, p. 19.

7 *Ibíd.*, p. 19.

8 *Ibíd.*, pp. 20-22, 25.

9 "Es bedarf einer Wissenschaft vom Seienden in absoluten Sinn; diese Wissenschaft, die wir *Metaphysik* nennen, erwaechst aus einer Kritik der natuerlichen Erkenntnis in den einzelen Wissenschaften auf Grund der in der allgemeinen Erkenntniskritik gowonnen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und der Erkenntnisgegenstaendlichkeit..." p. 23.

10 "Sehen wir von der metaphysischen Abzwechungen der Erkenntniskritik ab, halten wir uns rein an ihre Ausgabe das *Wesen der Erkenntnis* und Erkenntnisgegenstaendlichkeit und bildet das erste und Grundstueck der Phaenomenologie ueberhaupt", p. 23.

11 "Was aber neben der Kritik der Vernunft im echten Sinne noch Philosophie heisst, ist durchaus diese zu beziehen: also Metaphysik der Natur und Metaphysik des gesammten Geisteslebens und so Metaphysik ueberhaupt im weitesten Verstander", p. 58.

12 *Ibíd.*, p. 14.

13 *Ibíd.*, p. 18.

14 *Ibíd.*, pp. 29 ss.

15 "*Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis ueberhaupt*, in dem es vollzogen wir, *kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden*, und in diesen Schauen ist es absolute Gegenbenheit. Es ist gegeben als ein Seiendes als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweilfeln gar keinen Sinn gilt", p. 31.

16 *Ibíd.*, p. 31.

17 *Ibíd.*, p. 35.

18 *Ibíd.*, pp. 4-5.

19 *Ibíd.*, p. 9.

20 *Ibíd.*, p. 57.

21 *Ibíd.*, p. 5.

22 "Die 'Existenz' der *Gogitatio* ist gewaehrleistet durch ihre *absolute Selbstgegebenheit* durch ihre Gegebenheit in *reinen Evidenz.* Wo immer, wir reine Evidenz haben, reines Schauens und Fassens einer Objecktivitaet, direkt und selbst, da haben wir dieselben Rechte, dieselben Unfraglichkeinten. Diesen ergab uns eine neue Objecktivitaet als absolute Gegebenheit, die Wesensobjecktivitaet..." *Ibíd.*

23 *Ibíd.*, p. 8.

24 "Es ist nicht mehr selbstverstaendlich und unbesehn einerlei: *absolut gegeben und reel inmanent;* denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reel inmanent. Die Erkenntnis des Allgemeinen ist etwas Singulaeres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewusstseins; das Allgemeine selbst, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singulaeres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzedent" *Ibíd.*, p. 9.

25 *Ibíd.*, p. 51.

26 *Ibíd.*, p. 51.

27 *Ibíd.*, p. 55.

28 Cfr. *Ibíd.*, pp. 10-11.

29 Cfr. *Ibíd.*, p. 9.

30 *Ibíd.*, p. 9.

31 *Ibíd.*, p. 25.

32 *Ibíd.*, p. 35.

33 *Ibíd.*, p. 35.

34 *Ibíd.*, p. 8.

35 Cfr. *Ibíd.*, pp. 55 y 35.

36 *Ibíd.*, p. 5.

37 *Ibíd.*, p. 9.

38 Cfr. *Ibíd.*, pp. 4-5.

39 Cfr. *Ibíd.*, pp. 7, 44.

40 *Ibíd.*, pp. 12-13.

41 *Ibíd.*, p. 75.

42 *Ibíd.*, pp. 57-58.

43 Cfr. FINK, E., *Die phaenomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwaertigen Kritik*, Kantstudien, XXXVIII, 1933, p. 319 ss. En este artículo de Fink que lleva una nota aprobatoria de Husserl, el autor nos dice que el problema fundamental de la fenomenología no es la determinación de las condiciones *a priori* del objeto como en el kantismo, sino el problema del origen del mundo, es decir, el mismo problema ante el cual se han encontrado las religiones y las metafísicas. Husserl busca el origen del mundo para poder explicar todo conocimiento y lo logra al encontrar un conocimiento que trasciende el mundo, el conocimiento trascendental.

44 *Krisis*, pp. 157-158.

45 Cfr. *Ideen*, p. 68.

46 *Die Idee...*, p. 43.

47 *Ideen*, p. 51.

48 Cfr. *Erste Philosophie*, Husserliana VII, pp. 188-190.

49 Cfr. *Ibíd.*, p. 191.

50 *Ibíd.*, p. 191.

51 *Ibíd.*, p. 191.

52 VILLORO, L., *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975, p. 82.

53 *Cartesianische Meditationen, Husserliana 1*, La Haya, 1950, p. 87.

54 *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 255.

Capítulo III

LA FILOSOFIA COMO CIENCIA RIGUROSA (1910)

Hacer filosofía científica significa al mismo tiempo la tarea inhumana de negar totalmente la primacía positiva de otros valores en las profundidades del alma.

PETER WUST en *Dialektik des Geistes*

En lo que se refiere a la idea de la filosofía, es preciso satisfacer otros valores que desde ciertos puntos de vista *son más elevados, a saber, los de una* ciencia filosófica.

HUSSERL - La filosofía como ciencia estricta, p. 97.

I. INTRODUCCION

La exposición de la doctrina de la intencionalidad en las *Investigaciones lógicas* y de la doctrina de la reducción en *La idea de la fenomenología* eran bases suficientes para que el ideal husserliano de un conocimiento absoluto adquiriera contornos más precisos. En efecto, dichas doctrinas como lo hemos visto, parecían hacer posible un contacto entre la conciencia y la objetividad en el campo de la inmanencia. Por otra parte, siendo así que toda trascendencia podía ser considerada o reducida a fenómeno puro, Husserl se encontraba ante la posibilidad de intentar abrazar el dominio universal de la filosofía. Del dominio particular de las idealidades lógicas —analizadas en las *Investigaciones lógicas*— Husserl podía pasar al dominio del ser, del ser en su totalidad.

Dadas estas condiciones, nuestro filósofo bien podría tratar de dar una nueva definición de la filosofía, precisando su significado, su valor y sus límites. ¿Sería ésta su intención al escribir en 1910 su artículo "La filosofía como ciencia rigurosa" en la revista *Logos?*[1] . Sin duda alguna que éste artículo bien puede ser considerado como un verdadero *Manifiesto;* sin embargo, inútilmente buscaremos allí un análisis directo de lo que es la filosofía. El

texto en su totalidad se orienta directamente a criticar todo naturalismo, todo historicismo y toda filosofía de la *Weltanschauung*, ciertamente a partir de una determinada concepción de la filosofía, pero de una concepción que no es presentada explícitamente ni mucho menos fundamentada a lo largo del texto.

Sólo a través de la crítica podemos nosotros comprender cómo para Husserl la filosofía es una ciencia rigurosa en cuanto aprehende verdaderamente al ser, al hacerlo apodícticamente evidente y, esto, gracias al método fenomenológico. Pero no encontraremos en el artículo un análisis del concepto de ciencia ni del de rigor. La filosofía es, nos dice Husserl, el correlato de "los intereses más nobles de la cultura humana"[2], ella "representa la exigencia imperecedora de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto"[3]. Y, precisamente, a partir de esta tesis del conocimiento absoluto Husserl realiza la crítica del naturalismo en todas sus formas (positivista, psicologista y empirista), del historicismo y de la filosofía de la *Weltanschauung*. Pero viéndolo bien, todo se reduce a esta crítica para sostener que dichas *posiciones* se oponen, por principio, a la idea de un conocimiento absoluto. El naturalismo, a pesar de su pretensión de ser la única filosofía científica, en cuanto naturaliza la conciencia y las ideas, lo cual implica necesariamente una relativización de la verdad. El historicismo y las filosofías de la *Weltanschauung*, en cuanto que ya en el punto de partida defienden la relatividad de sus teorías y, por lo mismo, de la filosofía.

De diversas maneras Husserl insiste en que si la filosofía como ciencia corresponde a una exigencia de la humanidad, ella *debe* ser realizada. Esta necesidad sería el fundamento de su posibilidad y, por lo mismo, de su validez. Años más tarde en *Meditaciones cartesianas*[4] pensará de otra manera: el concepto de filosofía como ciencia es puesto como ideal, sin que esto implique su validez. Aquí en *Logos* la caracterización de la filosofía como ciencia, su necesidad y su validez son presupuestos no fundamentados ni fundamentables.

Implícitamente encontramos, pues, la concepción original de la filosofía como ciencia, concepción que iluminará y guiará todas las investigaciones posteriores de Husserl. Igualmente encontraremos en "La filosofía como ciencia rigurosa" referencias a las doctrinas fundamentales de la fenomenología, doctrinas que en gran parte sufrirán modificaciones en las obras posteriores, pero que aquí sirven de "hilos conductores" para alcanzar una idea de la fenomenología y una clave para comprender su desarrollo posterior.

El valor principal del artículo está en la clara determinación de Husserl de realizar una filosofía del ser absolutamente verdadero, enemiga de todo

escepticismo, de todo subjetivismo, de todo relativismo y que rechaza, de antemano, toda conclusión que no sea legitimada en la evidencia como objetivamente válida. Para Husserl esto significa, desde ya, que cada problema filosófico es autónomo y exige para su solución un nuevo comienzo, una nueva aplicación del método fenomenológico. La filosofía crece, como toda ciencia, por la integración de verdades establecidas separadamente. La filosofía no puede ser un "sistema", es decir, una explicación de toda la realidad a partir de uno o varios principios. Un sistema implica ir más allá de lo verdaderamente "dado". Hacer esto, es construir juicios sintéticos sin que las condiciones de la síntesis estén presentes. Para Husserl cada vez será más claro que toda verdad debe ser intencionalmente constituida, y la constitución final, sobre la cual se funda toda verdad, será la intuición de la experiencia, no en el sentido empírico sino en el sentido de una presencia inmediata de la cosa a la conciencia, experiencia que es en sí misma intencional[5] .

De acuerdo con lo anterior, la filosofía exige una comunidad de investigadores que, mediante sus esfuerzos y libres de todo presupuesto, contribuyan, cada día, a una integración de un mayor número de verdades legítimamente establecidas.

Es importante tener muy en cuenta lo anterior porque aquí está la clave para comprender varias cosas, por ejemplo, el que la fenomenología tenga un carácter fundamentalmente programático, el que Husserl haya dedicado tantos esfuerzos en "retrabajar" los mismos problemas, el que el número de estos problemas sea relativamente pequeño, el que Husserl haya tratado de fundar no una escuela de acuerdo con toda una tradición alemana, sino una comunidad de investigadores que se consagraran a los análisis fenomenológicos. Recordemos aquí la costumbre del maestro de designar a sus estudiantes análisis fenomenológicos concretos, de la misma manera que un profesor de ciencias asigna a sus discípulos experiencias concretas en el laboratorio. La expresión del viejo Husserl, tantas veces citada, "la filosofía como ciencia rigurosa... el sueño ha terminado", no es el reconocimiento tardío de una falsa ilusión. Para nosotros no es el amargo abandono de una determinada idea de la filosofía, sino la dolorosa aceptación de la imposibilidad de formar esta comunidad de investigadores —por diversas causas históricas— que suponía el ideal de una filosofía como ciencia rigurosa. Léase el texto completo y creemos que se nos dará razón[6] .

II. SINTESIS DEL TEXTO

"Desde sus comienzos, dice Husserl, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaciera las necesidades teóricas más profundas"[7] de la humanidad. Sin embargo, nunca lo ha logrado. Situación especialmente extraña en la Edad Moderna, si tenemos en cuenta que durante esta época se han fundado y liberado a partir de la filosofía las nuevas ciencias de la naturaleza y del espíritu.

La incapacidad de la filosofía para alcanzar un grado de cientificidad, podría hacernos pensar en la imposibilidad intrínseca de un tal ideal. Ahora bien, dice Husserl muy platónicamente, si existen ciencias rigurosas —cosa innegable— es porque existe la "idea" de ciencia. Si esta idea tiene validez objetiva, ello quiere decir que la filosofía como ciencia es realizable mediante un progreso continuo.

De hecho, hasta el romanticismo así se pensó. Es a partir de Hegel que se debilita y se falsea esta posibilidad de hacer de la filosofía una verdadera ciencia. El hegelianismo, con el progreso de las ciencias exactas, provocó reacciones como consecuencia de las cuales el naturalismo con su escepticismo ha determinado de un modo especial la filosofía de los últimos tiempos. Por otra parte, el hegelianismo tuvo un efecto retroactivo, al enseñar que cada filosofía es legítima en relación con su época. De esta manera se dieron las bases, para que se perdiera la fe en cualquier filosofía, incluyendo la del mismo Hegel[8].

Sin embargo, la aspiración hacia una filosofía como ciencia no ha sido totalmente anulada. Prueba de ello es la existencia de tendencias, como las naturalistas, que luchan por presentarse como verdaderas filosofías científicas. ¿Pero son en verdad, filosofías científicas?

A. *Crítica al naturalismo*

Husserl inicia su crítica al naturalismo para demostrar que no solamente no es una filosofía científica sino que es el mayor obstáculo, de hecho, para su aparición, ya que se funda en principios que necesariamente imposibilitan la existencia de una filosofía verdadera.

El naturalismo es caracterizado como la doctrina que sólo reconoce como seres reales los seres físicos[9]. Como ciencia de "hechos", el naturalismo se ve obligado a naturalizar la conciencia y las ideas. Naturalizar la conciencia y las ideas es negar la posibilidad de un saber absoluto.

Naturalizar la razón es hacer que deje de ser razón, es hacerla incapaz de la operación espontánea que la caracteriza[10]. En cuanto a las ideas, Husserl sostendrá siempre que ellas no son "hechos" sino "unidades objetivas irreales", ya que toda idea es esencialmente una generalización objetiva que, como tal, no puede existir[11]. Sin duda que Husserl en *Logos* todavía se mueve en la problemática de las *Investigaciones lógicas* según la cual las ideas son objetividades cuasi-independientes en cuanto irreales. Esta expresión cambia, empero, con el desarrollo de la teoría de la constitución intencional.

Naturalizar conciencia e ideas debe significar para el naturalismo el suprimirse a sí mismo. En efecto, el naturalismo quiere ser una teoría, pero desconoce que toda teoría supone una idealidad ya que implica leyes y las leyes sólo se dan en lo ideal[12].

Hasta aquí la crítica de Husserl es sólo negativa en cuanto sólo tiene en cuenta las consecuencias funestas de todo naturalismo. Una tal crítica podría llevar a la conclusión de que la filosofía nunca podrá ser científica[13]. Se impone una crítica positiva, una crítica de los principios que dan origen a tales consecuencias, una crítica de la naturalización de la conciencia, es decir, de la psicología psicofísica. En la época de *Logos* esta psicología era presentada como la "filosofía exacta", como aquella capaz de fundamentar científicamente a la lógica, a la teoría del conocimiento, a la ética, a la pedagogía, a las ciencias del espíritu e, inclusive, a la metafísica[14].

Husserl pone de presente cómo las disciplinas ideales no pueden ser fundamentadas por una ciencia de hechos, por una psicología psicofísica cuyos principios son tan contingentes como la existencia que aquella presupone[15].

A la dificultad anterior hay que añadir el que todos los problemas referentes a los métodos de la experiencia empírica no pueden ser resueltos por la misma ciencia experimental que desconoce otros métodos que se lo permitirían. "¿Cómo, se pregunta Husserl, la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe hacerse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente, válidos para cosas que son en sí y por sí? ¿Por qué las

reglas de juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas? ¿Cómo ha de tornarse absolutamente inteligible la ciencia de la naturaleza que en sí —en sí frente al flujo subjetivo de la conciencia? Todas estas preguntas se transforman en enigmas en cuanto la reflexión se dirige seriamente hacia ellas"[16].

Los interrogantes de Husserl resumen los graves problemas de una teoría del conocimiento. Al formularlos, indirectamente nos está enseñando la necesidad de precisar los elementos de un problema antes de buscar una solución. Directamente Husserl nos indica uno de los puntos más críticos del positivismo, a saber, el suponer como resuelto lo que no lo ha sido y que no lo puede ser a partir del mismo positivismo: la problemática de la experiencia no tiene solución a partir de la misma experiencia, ya que la trasciende. El método de una ciencia no depende del "experto", sino de la esencia del objeto en cuestión y de la experiencia posible que le corresponde. ¿Cómo podría una ciencia justificar y fundar su método, si desconoce la esencia de su objeto? El éxito de algunos genios, que no llegaron a realizar tal justificación, se explica por la intuición —inconcreto— que ellos tuvieron de dicha esencia, lo cual les permitió crear los métodos apropiados y llevar a buen término sus investigaciones. Si Galileo se encuentra al origen de la matematización de la naturaleza, fue porque tuvo la intuición de la esencia del ser físico como ser mensurable[17].

La psicología es, sin duda alguna, una ciencia pero no es "la filosofía". Por el contrario ella supone una filosofía cuyo primer capítulo sería una teoría del conocimiento que al estudiar la relación conciencia y ser tome al ser como correlato de la conciencia y no lo contrario[18], una teoría del conocimiento cuyo objeto será la conciencia en sus diversas formas y en la cual estaría contenido el ser verdadero de la objetividad. Esto significa, además, que se debe dar una ciencia de la conciencia que no es la psicología empírica. Esta ciencia es la fenomenología[19]. La psicología empírica no sólo no es "la filosofía", sino que tampoco es la única psicología posible[20]. Husserl indica varias fallas aquí de la psicología empírica: su imposibilidad para analizar los conceptos con los que trabaja; su incapacidad para criticar las dificultades de su método; su utilización, en la descripción de la experiencia, de conceptos no empíricos, es decir, de conceptos que no surgen de la misma experiencia. Estas fallas se originan, según Husserl, en la falsa suposición de que todas las ciencias deben seguir el método de las ciencias físico-químicas[21] olvidando o desconociendo que es el objeto el que determina el método que debe ser utilizado: "el verdadero método se adapta a la naturaleza de las cosas sometidas a la investigación y no a nuestros prejuicios y preconceptos"[22]. Si lo psíquico no es una "cosa", sino algo que se "vive", es inútil querer utilizar un método que sólo es válido para el mundo espacio-temporal.

B. *Crítica al historicismo*

Una vez hecha la crítica al naturalismo en sus diversas formas, no tanto en relación con su carácter científico sino en cuanto a sus pretensiones filosóficas, pasa Husserl, según su plan, a criticar al historicismo y a la filosofía de la *Weltanschauung*, los cuales, a primera vista, parecen encontrarse en el polo opuesto del naturalismo, pero cuyo resultado final es idéntico al de éste: de la misma manera que el naturalismo ellos defienden un relativismo, asumen posiciones escépticas y se oponen, por consiguiente, al ideal de una filosofía como ciencia de conocimientos absolutos.

El historicismo[23] interpreta toda realidad y toda verdad en términos de "historia", es decir, como relativas al devenir real.

Ahora bien, si las teorías del pasado se consideran como puras formas fácticas del espíritu, tan contingentes como su fuente, su validez se hace imposible. Es necesario distinguir entre una posición objetivamente válida, cuya validez es independiente de su realización concreta, y el hecho histórico de la existencia de esta posición. La historia en cuanto historia, no puede decidir sobre la validez objetiva, por ejemplo, de las matemáticas, ni de ninguna otra ciencia. Aún más, el mismo esfuerzo para probar un hecho implica la posibilidad de una base absoluta teórica para criticarlo.

No se puede negar el valor de la historia, pero es necesario ponerse en guardia contra una posible conclusión errónea, a saber, pensar legítimamente que ciertas posiciones sólo tienen un valor relativo a su época y concluir ilegítimamente que la validez de toda posición es necesariamente relativa.

C. *Crítica a la filosofía de la Weltanschauung*

Después de la breve crítica al historicismo, Husserl se detiene finalmente en lo que él llama la *filosofía de la Weltanschauung*[24] . Este tipo de filosofía otorga al pensamiento científico de una determinada época cierta unidad, unidad a través de la cual se podría definir el espíritu de dicha época. En este sentido la *Weltanschauung* posee una validez para los hombres de la época en cuestión. La filosofía sería la realización colectiva de un ideal y no propiamente un conjunto de verdades legítimamente establecidas. A partir de esta filosofía, los individuos podrían dar respuesta a los problemas de la vida cotidiana. En este sentido toda *Weltanschauung* es sinónimo de "sabiduría", es decir, sobre la manera de vivir armoniosamente.

Husserl no sólo reconoce un valor a la *Weltanschauung* sino que se extiende en términos elogiosos hacia ella. Recordemos lo que ya hemos men-

cionado en el capítulo anterior: la decisión de Husserl por una filosofía concebida como ciencia rigurosa implicaba para él sacrificar el desarrollo armonioso de su personalidad.

La crítica de nuestro filósofo recae sobre la pretensión de la *Weltanschauung* de ser una ciencia rigurosa. Para una ciencia rigurosa la verdad objetiva posee una validez necesaria y supratemporal. Para una *Weltanschauung* la verdad, por principio, es contingente y finita.

No existiendo una filosofía científica, bien podemos, ante las urgencias de la vida, decidirnos por una determinada *Weltanschauung* para asumir una determinada posición. Pero nunca nos es lícito perder de vista nuestra responsabilidad frente a la humanidad y frente a las generaciones futuras. Por consiguiente no podemos renunciar a nuestro deber de cooperar efectivamente en la realización de una filosofía verdaderamente científica.

III. COMENTARIOS

A. *Sobre la crítica al naturalismo*

La crítica que realiza Husserl del naturalismo es una continuación y profundización de la crítica iniciada en *Investigaciones lógicas*, crítica que se prolongará hasta el final de sus días[25]. Esta crítica presenta un doble interés, a saber, como crítica de las insuficiencias de todo positivismo y como ocasión para precisar puntos doctrinales de la fenomenología.

Husserl no niega en ningún momento el valor de la ciencia positiva[26]. Al criticar su sentido, su valor, sus límites, la validez objetiva de sus proposiciones, Husserl se considera autorizado para rechazar una determinada interpretación positivista, a saber, la que considera que la ciencia positiva agota la racionalidad no sólo de la realidad sino también del mismo pensar científico. Su posición es muy clara: la ciencia con su positivización absoluta no da margen para la pregunta sobre el "sentido" de la ciencia ni sobre la subjetividad creadora de la ciencia. Sin embargo, estas preguntas se imponen y al imponerse nos están diciendo que el positivismo no sólo no agota la racionalidad sino que está exigiendo una justificación y legitimación, es decir, una otra racionalidad distinta a la positivista. La racionalidad de los métodos y teorías de la ciencia es relativa, relativa a la racionalidad del mismo quehacer científico. La racionalidad analítica-deductiva, con sus modelos axiomáticos de la lógica formal, sólo tiene un carácter instrumental legitimable únicamente a partir de una lógica transcendental, lógica de la experiencia pre-predicativa y precientífica. Sólo esta lógica puede fundamentar la relación de todo producto teórico con la experiencia concreta de los sujetos.

La crítica de Husserl, en cuanto pone de presente el sinsentido de las pretensiones positivistas, conserva su valor. Hoy en día, más que ayer, el positivismo, con su ciencia y con su técnica, parece haber logrado una racionalización total y excluyente, tal como lo pone de presente, entre otros, Marcuse[27]. La posibilidad de liberación del hombre en la sociedad industrial actual, implica el que se pueda demostrar que más allá de la legalidad deductiva y de la racionalidad positivista, hay otra racionalidad, a saber, aquella

que tiene sus fuentes en la experiencia histórica concreta y en una subjetividad que actúa bajo el interés de la necesidad de alcanzar la autonomía humana.

Podemos cuestionar el pensamiento de Husserl en más de un punto, pero la validez de su intención y el principio de su crítica al positivismo continúan siendo válidos. Así lo creemos nosotros.

Hemos dicho que la crítica al naturalismo le permitió a Husserl clarificar y profundizar algunos puntos doctrinales de la fenomenología.

Ante la urgencia de tomar posición frente al naturalismo, Husserl estructura doctrinas fundamentales de su filosofía. Citemos, por ejemplo, la concepción de la conciencia como conciencia intencional y constituyente, la reducción como vía de acceso a la subjetividad, la evidencia como acto de la conciencia mediante el cual la realidad se hace presente en persona, la experiencia precientífica como punto de partida de toda actividad cognoscitiva. Podríamos citar algunas más. No nos detendremos aquí a reflexionar sobre estos puntos, dado que más adelante tendremos la oportunidad al analizar los elementos implicados en el concepto husserliano de ciencia.

B. *Sobre la crítica al historicismo y a la filosofía de la Weltanschauung*

En el primer capítulo hemos tenido oportunidad de analizar la posición de Husserl frente a la historia. Aprovecharemos las páginas sobre el historicismo y la *Weltanschauung* para reflexionar sobre dos puntos:

— La relación que establece Husserl entre el ideal de una filosofía como ciencia con la autonomía y la liberación humana.

— El carácter de *Weltanschauung* de la concepción husserliana de la filosofía.

En las primeras líneas del escrito de Husserl se establece una relación entre la filosofía concebida como ciencia y la autonomía humana. La realización de la filosofía como ciencia rigurosa no solamente responde a las "necesidades teóricas más profundas" del hombre, sino que es ella la que hace posible "una vida regida por normas puramente racionales"[28]. En todas sus obras y de manera especial en numerosos escritos inéditos, Husserl insiste sobre este punto. Dejemos por un momento "La filosofía como ciencia rigurosa" y veamos qué encontramos en otros lugares.

Gracias a la razón, el hombre puede llegar a una plena autocomprensión. En esta autocomprensión el hombre se descubre *como un ser que consiste en sentirse llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad.* Pero no se trata solamente de aquella apodicticidad abstracta que anima a la ciencia llamada comúnmente con este nombre: esta vida está llamada a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica, de una razón de la cual se debe apoderar a través de toda su vida activa; porque es esta razón la que constituye su humanidad. Se trata, como se ha dicho, de comprender racionalmente, que ser razonable es querer ser razonable; que todo esto da a la vida y al esfuerzo hacia la razón una dimensión infinita; que la razón designa aquello hacia lo cual tiende el hombre en su ser más íntimo, aquello que sólo le puede satisfacer y hacerlo "feliz"; que la razón no tolera el ser dividida en "teórica", "práctica" y "estética" o en cualquier otra clase de división; que ser hombre es serlo en sentido teleológico —es un deber ser— y que esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico..."[29].

Esta comprensión de sí mismo implica, por consiguiente, una nueva *praxis* humana, praxis fundada "sobre la crítica universal de toda la vida y de todos sus fines, de todas las formas de estructuras y de todos los sistemas culturales surgidos de la vida de la humanidad, y, por lo mismo, fundado sobre una crítica de la misma humanidad y de los valores que directa o indirectamente la guían. Una *praxis*, más excactamente, capaz de elevar a la humanidad en todas sus formas, por medio de la razón científica universal y según las normas de la verdad; capaz de elevarla a una nueva realidad humana responsable de sí misma de manera absoluta siguiendo los principios teoréticos de la razón"[30].

Según lo anterior, la razón es decisiva para la realización de una humanidad auténtica. De aquí que se dé un interés teorético que nosotros podríamos definir como el interés que está determinado exclusivamente por el valor intrínseco del pensar: él es aquella tendencia hacia el conocimiento de la realidad total en su ser propio, lo que significa que excluye por principio todo acento afectivo y práctico en el conocer. Este acento puede, sin duda, ser objeto del interés teorético, pero lo será a título de conocimiento sin que por ello sea vivido en su carácter afectivo o práctico. Esta distinción es la que posibilita, precisamente, la existencia de una sociología, de una estética, de una historia, etc.[31]. A partir del interés teorético nos dirigimos "hacia el ser verdadero". Como tendencia, este interés se dirige hacia "un sistema de adquisiciones cognoscitivas, de identidades adquiridas, de seres a los cuales yo puedo volver siempre y siempre identificarlos como los mismos..."[32]. El hombre que se deja guiar por este interés, puede ser caracterizado como

aquel que no permite ser dominado por la "seriedad" y gravedad de una existencia humana angustiada e inquieta. El es un "espectador desinteresado e imparcial" que no utiliza su conocimiento exclusivamente para comprometerse en la vida en cuanto tal. Su misión y su vocación están en el "mirar hacia las cosas" (*Zuschauen*) y en el "mirarse a sí mismo" (*Sich-schauen*) con la única finalidad de conocerse a sí mismo y de conocer las cosas en su ser verdadero[33].

Una vez que el interés teorético se ha convertido en un hábito, podemos entonces hablar de una "actitud teorética". Nos encontramos frente al hombre que se ha decidido vitalmente por la verdad. Su única tarea es la búsqueda de la verdad, de una verdad que él puede a cada instante verificar y a partir de la cual él es dueño de sí, autónomo y libre[34].

Consideramos oportuno presentar brevemente esta relación husserliana entre filosofía y autonomía humana porque ella nos permite llegar a varias afirmaciones:

— La frecuencia con que Husserl trata el tema de la relación filosofía-autonomía humana es un esfuerzo por explicitar y fundamentar una doctrina que establece por primera vez en "La filosofía como ciencia rigurosa".

— Afirmar que existe esta relación es afirmar que el sujeto del saber no es un sujeto sin intereses, por consiguiente, él no es simplemente un "espectador imparcial".

— Afirmar un sujeto con intereses es afirmar que la filosofía implica, al menos, un presupuesto. En este caso la concepción de la filosofía como ciencia rigurosa no es posible. El "rigor" que tiene en mente Husserl implica un sujeto que sólo acepta aquello que se da en persona en la evidencia. ¿Hasta qué punto se da en forma evidente la existencia del interés teorético tal como lo considera Husserl? Y, ¿hasta qué punto sólo a través de una filosofía como ciencia rigurosa se puede conquistar la autonomía y la liberación humana?

Estamos de acuerdo con Husserl en que la finalidad del quehacer científico es la liberación humana. Nos distanciamos, en cuanto no creemos que ésta sea la única finalidad de la praxis científica y en cuanto consideramos que no es, exclusivamente, a través de la ciencia que el hombre puede llegar a ser autónomo y responsable.

Lo anterior nos permite entrar al segundo punto que deseábamos comentar: el carácter de *Weltanschauung* de la concepción husserliana de la filosofía.

En "La filosofía como ciencia rigurosa" encontramos la expresión de un ideal, la elección de una nueva *Weltanschauung* cuya diferencia con las anteriores radica en la proclamación de su validez, de su valor absoluto. Pero un tal ideal debe ser sometido a prueba y debe recibir un contenido concreto. Sin duda que en 1910 Husserl no se encontraba en la posibilidad de justificar plenamente su elección, puesto que se trataba precisamente de un proyecto a realizar.

Podríamos en beneficio de Husserl añadir algo más. Quien se entrega a la reflexión filosófica no puede partir de la nada. En el origen de toda filosofía hay un interrogante y todo interrogante supone el objeto sobre el cual recae. En el punto de partida de todo pensamiento se dará siempre un supuesto fundamentado en una intuición anticipadora. Y es esta intuición la que pone en marcha el pensamiento. Cada paso adelante significa, a su vez, una justificación y una profundización del mismo punto de partida. Esta situación también es "válida" para Husserl. La tesis, según la cual la filosofía representa el correlato de la aspiración de la humanidad a un "conocimiento absoluto", llevó a Husserl a darse por ideal el responder a una tal aspiración. "Es la voluntad plenamente consciente de forjar de nuevo y radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia rigurosa"[35] la que dirigirá la evolución de su pensamiento. Pero esta evolución debería precisamente esclarecer, justificar y dar un contenido concreto al ideal propuesto. De aquí la necesidad de distinguir dos momentos: el momento de la partida, el proyecto y el momento de llegada, el proyecto en cuanto realizado.

Para Husserl una *Weltanschauung* es una sabiduría, una cultura que responde a las exigencias prácticas e inmediatas de la vida, delante de las cuales el hombre debe adoptar una actitud sin poder esperar a la realización plena del saber como conocimiento absoluto[36]. Ahora bien, aunque el ideal husserliano tenga en su origen una exigencia práctica, ésta, sin embargo, no es inmediata, puesto que ella se refiere no sólo a la perfección individual o de una época particular, sino de la humanidad en cuanto tal. Husserl no se coloca "desde el punto de vista del individuo sino de la humanidad y de la historia, es decir, en la medida en que nosotros consideramos lo que significa para el desarrollo de la cultura, para la posibilidad de la realización de un progreso constante de la idea de una humanidad eterna"[37], el ideal de una filosofía como ciencia rigurosa.

El carácter ideológico de la posición husserliana salta a la vista cuando consideramos su motivación. La filosofía corresponde a los intereses más nobles de la humanidad; su realización exige que ella sea ciencia rigurosa, puesto que nos encontramos en una época en la cual las ciencias han dado

tantas muestras de rigor[38]. Ahora bien, ¿cómo fundamentar esta tesis según la cual la suprema aspiración del hombre se encuentra en la dimensión de los valores científicos? ¿Acaso el mismo Husserl no nos dice que tales valores son los más elevados "sólo desde un cierto punto de vista?"[39]. Aún más, ¿acaso no nos dice él que la ciencia "es sólo un valor en medio de otros valores de igual derecho?"[40]. Concretamente Husserl elige para sí este ideal sin justificar su posibilidad y validez. Toda filosofía, en su punto de partida, es una *Weltanschauung.* Ella deja de serlo en la medida en que se justifique y encuentre las bases necesarias para descubrir y criticar el carácter "ideológico" de las otras *Weltanschauungen.* Husserl proyecta en el horizonte de su vida, el ideal de una filosofía como saber plenamente justificado. Toda su existencia se caracterizará por un esfuerzo supremo para llegar a la meta propuesta. El contenido, el objeto del ideal variará al ritmo de su realización. Sólo el ideal es inmutable.

Si nosotros pasamos del punto de partida de Husserl a su punto de llegada, ¿qué podríamos decir? Una respuesta completa implicaría una crítica de todo su pensamiento. Esta crítica no la podemos hacer aquí. Sin embargo, haremos las siguientes observaciones:

— En *Ideen* II[41] Husserl acepta que la elección de una filosofía científica como valor decisivo se origina en una *Weltanschauung.*

— En el *Nachwort* (Epílogo)[42] a las *Ideen* se nos dice expresamente que "la filosofía es una idea que solamente es realizable en un estilo de validez relativa provisional y en un proceso histórico sin fin". El término "idea" es empleado aquí en sentido kantiano, en el sentido de idea-límite. La filosofía, por consiguiente, es un pensar que no se puede totalizar.

— Husserl, como escribe Merleau-Ponty,

> lucha contra el sociologismo o contra el historicismo en cuanto querían llevar la vida del hombre a ser una simple resultante de condiciones exteriores que actúan sobre él y que ven al sujeto filosofante completamente determinado desde el exterior, sin contacto con su propio pensamiento y consagrado al escepticismo; pero lucha también contra el logicismo, en tanto el logicismo nos procuraría un acceso a la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente. Husserl quiere reafirmar la racionalidad en el nivel de la experiencia, sin sacrificar para nada las variedades que puede tener ésta, y teniendo por ciertos todos los condicionamientos de los cuales la psicología, la sociología y la historia puedan hablarnos. Trátase de descubrir un método que permita, a la vez, pensar la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber[43].

— ¿Si la filosofía es una idea límite, cómo podrá superar su carácter inicial de *Weltanschauung?* Es cierto que la filosofía en mente de Husserl no podrá constituir un "sistema", un conjunto de verdades unidas orgánicamente gracias a un principio único, sino un conjunto de verdades plenamente justificadas una después de otra. Sin embargo, la fenomenología quiere partir de la "experiencia contingente", contingencia que hace imposible la racionalización total de la experiencia. Añádase a esto el que de hecho, parte de presupuestos. Ya hemos mencionado el presupuesto implícito en la decisión por una filosofía como ciencia rigurosa. Podríamos mencionar otros presupuestos, no cuestionados por Husserl, como son el pensar que la razón por sus propias fuerzas puede alcanzar una verdad absoluta, o el que el método fenomenológico es el *único* medio para alcanzar tal verdad, o el que el "sentido" del dato puesto en evidencia por el filósofo es necesariamente el sentido *único* y *adecuado* del ser. ¿No es un presupuesto el pensar que la fenomenología agota la racionalidad del ser? El racionalismo nunca llega a probar su propia validez. Afirmarlo sería concederle a la filosofía el carácter de una superlógica, convertirla en un logicismo de consecuencias más graves que el logicismo que pretendía combatir Husserl; a saber, aquel que quiere brindarnos "un acceso a la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente". En este caso tendría razón Heidegger cuando escribe:

> La caracterización del pensar como *teoría* y la determinación del conocimiento como un comportarse "teórico" acontece ya dentro de la interpretación "técnica" del pensar. Es un ensayo reaccionario de salvar una independencia del pensamiento frente a la práctica y a la acción. Desde entonces está la "filosofía" en el constante apuro de justificar su existencia frente a las "ciencias". Ella cree que tal cosa acontece en la forma más segura elevándose a sí misma al rango de ciencia. Este empeño es renunciar a la esencia del pensar. La filosofía está perseguida por el temor de perder en prestigio y valía si no es una ciencia. Esto pasa por ser un defecto que se coloca a la altura del empirismo. El ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar. La "lógica" es la sanción de esta interpretación que comienza desde los sofistas y Platón. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en seco. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en seco. ¿Se puede llamar "irracionalismo" al empeño de reconducir el pensar a su elemento?[44].

Creemos que los comentarios que hemos hecho ponen de presente las dificultades ante las cuales se encontraba Husserl al querer precisar su concepto de filosofía: por una parte su ideal era el de realizar una filosofía científica en contraposición a toda *Weltanschauung*, pero, por otra parte, él no lograba superar lo que contagiaba de *Weltanschauung* a su propio ideal. ¿No encontraríamos aquí elementos para comprender por qué Husserl no llevó a

cabo su propósito de dedicar el tercer volumen de *Ideen* a la "idea de filosofía"?[45]. Estos elementos nos ayudarían, igualmente, a comprender el hecho de que Husserl al lado de sus escritos estrictamente fenomenológicos nos legó miles de páginas relativas a la "experiencia contingente", relativas a la historia, a la sociología, a la estética, a la ética, escritos que él nunca pensó publicar por no estar ceñidos a su ideal de una filosofía científica y que hoy en día constituyen un verdadero problema para quienes intentan presentar una visión completa del pensamiento husserliano[46].

C. *Sobre el concepto de ciencia*

Hemos dicho que Husserl no nos presenta en "La filosofía como ciencia rigurosa" un análisis explícito y directo de lo que él entiende por ciencia rigurosa. Indirectamente al llevar a cabo su crítica contra el naturalismo, el historicismo y la filosofía de la *Weltanschauung* nos ofrece una serie de elementos mediante los cuales podemos ver cómo Husserl va tras la constitución de una ciencia que aprehende verdaderamente al ser al hacerlo evidente. Esta ciencia implica determinada estructura, cuyo delineamiento, indirectamente, lo encontramos también en el escrito de Husserl.

Una ciencia absoluta exige un ser absoluto, aquel que se da apodícticamente: el ser fenomenal. Pero para que el ser fenomenal pueda ser considerado como un absoluto es necesario un nuevo concepto de fenómeno y éste, a su vez, un nuevo concepto de la conciencia. La filosofía como ciencia rigurosa, será finalmente, una ciencia de la conciencia en cuanto conciencia intencional y constituyente.

Veamos algunos de los puntos capitales de la concepción de la filosofía como ciencia rigurosa.

1. La filosofía como ciencia debe ser un conjunto de verdades organizadas sistemáticamente —no deducidas sistemáticamente— cuya enunciación debe ser hecha a partir de una evidencia absoluta, constituyendo así un saber plenamente justificado.

Negativamente, la filosofía no puede aceptar nada como válido de todo lo trasmitido por la tradición: Es necesario que nos demos cuenta que sólo podemos alcanzar la filosofía "de un modo: no aceptando, con el radicalismo que es propio de la esencia de la auténtica ciencia filosófica, nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional, no dejándonos cegar por ningún nombre, por grande que sea"[47].

Positivamente, la filosofía debe darse de lleno "a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos"[48]. El lema será siempre *zu den Sachen Selbst*. El objeto debe darse en persona, de manera evidente y adecuada[49]. Sólo así se podrá hablar de un conocimiento absoluto, objetivamente válido.

La filosofía, ciencia de la conciencia, no podrá ser una ciencia "exacta" ya que la temporalidad es algo esencial a las vivencias[50]. Por consiguiente, éstas no pueden ser "fijadas" para ser sometidas a "medidas exactas". Pero la filosofía sí puede ser rigurosa en la medida en que sus verdades son objetivas y gozan por lo mismo de validez absoluta.

La manera de concebir Husserl el conocimiento revela un influjo de los neokantianos. La filosofía es ante todo crítica del conocimiento: su objetivo no es establecer la verdad de lo juzgado sino la validez del acto que juzga. El criterio para la validez, por otra parte, es buscado en el acto mismo. Se dirá que el resultado final es el que si un juicio es reconocido como válido, lo expresado por él será verdadero. Pero de todas maneras al interés en Husserl como en los neokantianos no recae sobre la verdad expresada en el juicio sino sobre la seguridad de que el juicio expresa una verdad. Para alcanzar esta seguridad, y por consiguiente, para establecer la validez no es necesario recurrir a ningún elemento extraño al acto mismo. De aquí que la filosofía se concentra en el examen del acto del conocimiento en cuanto tal y en las condiciones *a priori* para que un acto de conocimiento sea válido. Por lo demás, un acto es *objetivamente* válido no solamente cuando el acto aprehende un objeto, sino también cuando dicho acto es perfecto y cuando gracias a su perfección se da la exigencia de que cada acto de la misma especie y que tienda hacia el mismo objeto concuerda necesariamente con él. Es decir, la noción de objetividad implica las nociones de permanencia y de universalidad: un acto es objetivamente válido cuando es válido para siempre y para todos los sujetos. Pero de la misma manera que el criterio de la validez, el criterio de la objetividad se debe encontrar en el acto en cuestión.

Lo anterior no contradice lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre el carácter metafísico de la fenomenología. Cuando el ser absoluto es por definición el objeto de un conocimiento objetivamente válido, la teoría del conocimiento es simultáneamente teoría del ser metafísico. De aquí que para Husserl, con el correr de los años, es más claro que el ser sólo puede ser absoluto si es constituido en el acto mismo del conocimiento. Para él la crítica del conocimiento, en su sentido más elevado, es precisamente esta constitución porque es, precisamente, esta constitución la que justifica tanto al conocimiento como al ser. El ideal de una filosofía como ciencia rigurosa

exige como objeto un ser apodícticamente dado; el ideal de la validez objetiva exige, a su vez, que este ser apodícticamente dado sea justificado por la estructura del acto en el cual el ser es dado. La respuesta a estas dos exigencias es una teoría en la cual se identifican "ser-dado" y "ser-constituido". Una filosofía es rigurosamente científica en la medida en que la objetividad pueda ser reducida a la única fuente posible del "ser-dado" apodícticamente, a saber, la subjetividad trascendental.

2. Una segunda característica de la concepción husserliana de la filosofía es la evidencia: "Es de la esencia de la filosofía... que su trabajo científico se mueva en las esferas de la intuición directa"[51]. "Cada especie de objeto, que puede ser objeto de un discurso racional, de un conocimiento precientífico y luego científico, tiene que manifestarse en el conocimiento, por lo tanto en la conciencia misma y, de acuerdo al sentido de todo conocimiento, ha de poder transformarse en *dato*"[52].

Mucho se ha escrito contra el "intuicionismo" de Husserl. Pero la mayor parte de las objeciones se originan en una interpretación de la intuición que no corresponde a la concepción de Husserl. La intuición no es para Husserl la función de una facultad especial, sino una función del entendimiento. Tampoco es una especie de intuición irracional o mística que nos conduzca más allá de la razón y que nos permita aprehender algo que no se ha hecho presente a la razón[53]. Tampoco es una fácil visión inmediata que reemplazaría el trabajo intelectual. Tampoco es la llamada aprehensión intuitiva al final de un proceso de inducción. Para Husserl se trata de un trabajo arduo y prolongado de verificación que comienza con la *epojé* y la aplicación de las diversas clases de reducción fenomenológicas, que se continúa con las técnicas de variación y la descripción eidética, en la cual la conciencia pasa del estado de intencionalidad "vacía" al de intencionalidad "llena" mediante la experiencia y que finalmente conduce al objeto al estado de "dato", en donde lo inteligible es tan inmediatamente presente al entendimiento como lo sensible al sentido[54]. Este proceso sólo es posible en una teoría para la cual el ser verdadero es el ser fenomenal. La intuición es el acto mismo del conocimiento en cuanto el conocimiento es la aprehensión del ser en oposición a las intenciones "vacías" del simple discurso.

Para Husserl la fuerza motivante de la identificación del ser absoluto con el ser fenomenal es justamente el deseo de un ser que se da de tal manera que su imposibilidad de ser de otro modo se impone a la conciencia. Es el caso del *cogito* como lo hemos visto en el capítulo anterior. Si se puede mostrar que el *cogitatum* se da con la misma inmediatez y con la misma certeza del *cogito* entonces el ser del *cogitatum* no puede ser colocado en duda. Y si,

por otra parte, se puede mostrar que el ser que posee un objeto como *cogitatum* es su ser verdadero, se llega entonces a un ser objetivo que se da en forma absoluta y que, por consiguiente, es un ser absoluto. Pero para esto es necesario haber elegido al ser-fenómeno, precisamente a causa de su "ser-dado". Es en este sentido que para Husserl el ser y, por consiguiente, la verdad son una función de la evidencia. En este sentido, igualmente, el "idealismo husserliano" no se puede identificar con ninguno de los idealismos metafísicos. Metafísicamente es neutro. Husserl no idealiza lo real; él sólo toma en consideración lo ideal, encontrando en él todo el ser que necesita[55]. Su manera de razonar es muy lógica: si el único ser que puede ser absoluto es el ser que se da de manera absoluta, y si el único ser que se da de manera absoluta es el ser fenomental, entonces el único ser absoluto es el ser fenomental.

Mediante la teoría de la evidencia, Husserl trata de escapar al fenomenismo. Gracias a esta teoría él puede mostrar que la certeza alcanzada no es una certeza "vacía": ella une la inmanencia y la objetividad.

En *Investigaciones lógicas* la evidencia es enunciada en función de la intención de significación. Es de la esencia de una expresión ya sea como unidad del lenguaje o como unidad del pensamiento, el contener una significación, la cual es dada por la operación espontánea de un sujeto y que es efectivamente la relación consciente del sujeto a un objeto. Esta relación, que bien puede ser una ilusión, debe ser verificada en una intuición mediante la cual el objeto no es meramente "intencionado" sino "presente en persona" a la conciencia. Cuando el objeto intencionado y el objeto dado en la intuición coinciden y cuando el sujeto es consciente de esta coincidencia, el objeto o proposición es evidente[56]. A partir de *La idea de la fenomenología* Husserl va a enriquecer su doctrina de la evidencia. La intuición, en el sentido pleno de la palabra, es la presencia inmediata a la conciencia de una *esencia*, con todo lo que esta noción implica de necesidad y universalidad. Ella no expresa simplemente el contacto con la realidad dada en la experiencia; la intuición expresa el término ideal de un proceso gracias al cual los objetos *son llevados a darse.* Es este proceso el llamado método fenomenológico con la serie de técnicas que hemos mencionado anteriormente.

3. Entre las técnicas del método fenomenológico hemos mencionado la *epojé* y la reducción. En el capítulo anterior vimos cómo Husserl descubrió la reducción. En "La filosofía como ciencia rigurosa" Husserl no expone esta doctrina, pero las críticas que allí lleva a cabo, la suponen.

Para Husserl la *epojé* es más radical que la duda cartesiana en el sentido de que al colocar "entre paréntesis" toda posición de la realidad trascendente

trata de hacer ver que ésta no significa nada para la filosofía. Pero como ya hemos visto la *epojé* tiene un sentido exclusivamente negativo: es una condición necesaria para llegar a la conciencia pura. Pero no pasa de ser una simple condición. Ella tiene que ser completada por la reducción que es la que en forma positiva nos muestra la riqueza de la conciencia pura.

La *epojé* es total y única: ella elimina de una vez por todas la trascendencia. La reducción no es, necesariamente, total y única. Ella presenta grados que corresponden a los diversos niveles de la problemática trascendental. Entre la conciencia pura y la subjetividad trascendental se pueden distinguir diversos grados. Cada uno de esos grados preparan la constitución intencional, la cual es una racionalización completa de la intuición permitiendo que el "ser dado" de la objetividad quede asegurado apodícticamente ya que su fuente universal *a priori* es una subjetividad apodícticamente dada.

4. De acuerdo con lo anterior, la aplicación de la reducción significa que el *zu den Sachen Selbst*, el retorno a las cosas mismas, a los "orígenes", será un retorno a la inmanencia pura[57], lugar de contacto entre la conciencia y la objetividad. Más concretamente, a la conciencia en cuanto conciencia intencional, y la filosofía será la ciencia de la conciencia en cuanto conciencia pura, intencional y constituyente[58].

5. Finalmente, debemos llamar la atención sobre el carácter de universalidad supratemporal[59] que, según Husserl, le corresponde a la filosofía y sobre su carácter "asistemático". La filosofía no posee ningún principio a partir del cual todo pueda ser deducido como lo quisiera Descartes. En este sentido la filosofía no es sistemática. La filosofía será un cuerpo de conocimientos que crece poco a poco y cuyos enunciados pueden unirse lógicamente pero no deducirse el uno del otro. Cada piedra del edificio es autónoma y se sostiene por sí misma. Y esta obra se encontrará en un horizonte abierto a lo infinito. Cada fin es un comienzo. Su universalidad es supratemporal. De aquí que Husserl insista sobre la necesidad de equipos de sabios que a través de todas las generaciones se dediquen a la edificación de la filosofía, pues el ideal supera las fuerzas de un individuo. La filosofía es obra de todas las generaciones. Cada una de ellas debe contribuir a este movimiento de aproximación a la meta[60]. El carácter supratemporal expresa una de las diferencias esenciales entre Husserl y Hegel. Cuando Husserl nos presenta en *Krisis* la historia de la filosofía como la marcha del pensamiento hacia la aparición de la fenomenología, ello no significa que a la fenomenología se le esté otorgando el carácter de un sistema definitivo en cuanto a su contenido. La fenomenología es la culminación de la historia de la filosofía en la medida en que ella descubre la "subjetividad transcendental" como el suelo original (*Urboden*) sobre el cual debe edificarse científicamente el pensamiento.

NOTAS

1 "Philosophie als strenge Wissenschaft" publicado en *Logos, Internationale Zeitschrift fuer Philosophie der Kultur,* dirigida por Richard Kroner y publicada en Tubinga. Tomo I, cuaderno 3, pp. 289-341, 1910/1911. Citaremos entre paréntesis la paginación de la traducción española realizada por Elsa Tabernig y publicada por editorial Nova, Buenos Aires, 1969.

2 *L.C.*, p. 293 (48).

3 *Ibíd.*, p. 290 (44).

4 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege,* Husserliana I, La Haya, 1950, p. 3.

5 Cfr. *Ibíd.*, p. 192 (47-47); *Formale und trans. Log.*, cc. VI-VII; *Cart. Med.* Meditación III.

6 "Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - der Traum ist ausgetraeumt. Freilich, der Mensch, der einmal von den Fruechten der Philosophie genossen, ihre Systeme kennengelernt, sie dann unweigerlich als hoechste Gueter der Kultur bewundert hat, kann die Philosophie und das Philosophieren nicht mehr lassen. Die einen sehen die Philosophien wie Kunstwerke grosser kuenstlerischer, Geister an und machen aus 'der Philosophie die Einheit einer Kunst. Die anderen stellen sie den Wissenschaften in anderer Weise gegenueber, in welcher sie in einer Ebene mit der Religion Steht, in die wir historisch hineingewachsen sind". *Krisis,* Beilage XXVIII, (1935). p. 508.

7 *Philosophie als strenge Wiss.*, p. 289 (43).

8 *Ibíd.*, p. 292-293 (47-48).

9 Cfr. *Ibíd.*, pp. 294 ss (49 ss).

10 Cfr. *Ibíd.*, p. 290 (44).

11 Cfr. *Logische Untersuchungen* I, pp. 27, 75-76, 170-171; II, I. p. 208.

12 Cfr. *Ibíd.*, II, 6, pp. 197-201.

13 Cfr. *Phil, als strenge Wiss.*, p. 296 (51-52).

14 Cfr. *Ibíd.*, p. 298 (53-54).

15 Cfr. *Ibíd.*

16 *Ibíd.*, pp. 299-300 (56).

17 Cfr. *Ibíd.*, pp. 303 ss. (60 ss); *Ideen* I, pp. 8 ss.; *Ideen* III, p. 23.

18 Cfr. *Phil. als strenge Wiss*, pp. 300-301 (57); *Formale und trans. Log.*, 207-208; *Cart. Med.*, 94-95.

19 Cfr. *Ibíd.*, p. 302 (59).

20 Cfr. *Ibíd.*, pp. 303 ss. (60 ss.).

21 Cfr. *Ibíd.*, p. 309 (68).

22 *Ibíd.*, pp. 310 (68-69).

23 Cfr. *Ibíd.*, pp. 323 ss. (85 ss.).

24 Cfr. *Ibíd.*, pp. 328 ss. (92 ss.).

25 Véase por ejemplo "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", conferencia dada en 1935. El texto se puede leer en la edición que venimos citando de la traducción española de *La filosofía como ciencia rigurosa*, pp. 135 ss.

26 "De manera extraña se han considerado los Prolegómenos a la lógica pura como una refutación sin reserva del psicologismo. No se ha tenido en cuenta que, en esta obra, en ninguna parte se habla del psicologismo sin más (como un error *universal* de la teoría del conocimiento) sino de *un psicologismo en un sentido muy especial*, a saber, de la psicologización de las formas irreales de la significación, que constituyen el tema de la lógica. En aquellos tiempos yo mismo no había superado la falta de claridad (que todavía impera) sobre este problema de psicologismo en la teoría del conocimiento que concierne al sentido de la filosofía transcendental en su totalidad (incluyendo la llamada teoría del conocimiento). Sin embargo, precisamente las investigaciones 'fenomenológicas' del segundo tomo en cuanto preparaban el camino para una fenomenología transcendental, ofrecían al mismo tiempo los elementos necesarios para alcanzar una posición y una solución radical del psicologismo transcendental". *Form. u. trans. Log.*, p. 136.

27 Véase, por ejemplo, su obra *El hombre unidimensional.*

28 *Phil, als strenge Wiss.*, p. 289 (43).

29 *Krisis*, pp. 275-276.

30 *Ibíd.*, p. 329.

31 Cfr. Ideen, II, I, 2, E. Ph. II, p. 306.

32 Manuscrito C 16 1, p. 3; *Krisis*, p. 328; E.U., pp. 20 ss. 231 ss.

33 Cfr. *Krisis*, pp. 328, 331.

34 Cfr. *Ibíd.*, p. 332.

35 *Phil als strenge Wiss.*, p. 292, (47).

36 Cfr. *Ibíd.*, pp. 332-33 (97-98).

37 *Ibíd.*, p. 334. (100).

38 Cfr. *Ibíd.*, p. 293 (47).

39 *Ibíd.*, p. 332 (97).

40 *Ibíd.*, p. 338 (105).

41 Cfr., *Ideen II*, p. 172.

42 *Ideen III*, p. 139.

43 *La fenomenología y las ciencias del hombre*, trad. de Irma Beatriz de González, Nova, Buenos Aires, 1964, p. 28.

44 "Brief ueber der Humanismus" en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke Verlag, Berna, 1954, p. 55.

45 En la introducción a la primera edición de *Ideen* Husserl anuncia que la obra se compondrá de tres libros, de los cuales el tercero "está dedicado a la idea de filosofía. En él se hará comprender que la genuina filosofía, la idea de la cual es realizar la idea a su vez del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía - 'que pueda presentarse como ciencia' ". *Ideen I*, p. 8. En realidad Husserl redactó lo que sería el segundo libro una vez terminada la redacción del primero.

Sin embargo, no lo publicó en vida. Los Archivos-Husserl lo han hecho y lo que estaba anunciado como *Ideen II*, se convirtió en *Ideen II* e *Ideen III*. El tercer libro tal como fue anunciado nunca fue escrito. ¿Por qué? Husserl no lo dice en ninguna parte, pero creemos adivinarlo: porque, como lo hemos dicho dentro del texto, el racionalismo no puede justificarse a sí mismo y en la medida en que no se justifique se le puede aplicar el mote de *Weltanschauung*.

46 La casi totalidad de los discípulos de Husserl no lo siguieron por los caminos de la subjetividad transcendental. Sin embargo, nosotros creemos que permanecieron fieles al espíritu del maestro, si este espíritu lo comprendemos como lo comprendió Merleau-Ponty: buscar un comienzo que permitiese pensar, a la vez, la exterioridad que es el principio mismo de las Ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza, sin la cual no hay saber. En los Archivos-Husserl de Lovaina se puede ver el ejemplar que Heidegger obsequió a Husserl de *Ser y tiempo*. En alguna página recordamos haber visto cómo el maestro escribió: "Esto es mío, pero esto no es filosofía".

47 *Phil. als strenge Wiss.*, p. 340 (107).

48 *Ibíd.*

49 *Ibíd.*

50 Cfr. *Ideen I*, pp. 73-75.

51 *Phil, als strenge Wiss.*, 341 (108).

52 *Ibíd.*, 301 (58).

53 Cfr. *Ideen II*, p. 97.

54 Cfr. *Erfahrung und Urteil*, p. 87.

55 *Phil, als strenge Wiss.*, p. 300 (57).

56 *Log Unters.*, I, p. 191; 11, 6, pp. 11-14.

57 *Phil. als strenge Wiss.*, p. 314 (74).

58 *Ibíd.*, pp. 300-303 (56-59).

59 Cfr. *Ibíd.*, pp. 292, 297, 332-334 (46, 53, 97-99).

60 *Ibíd.*

Capítulo IV

IDEA DE LA FILOSOFIA (1911)

Was uns in dieser Betrachtung als sehr merkwürdig auffaelt, ist der Umstand, dass die Entfaltung der Idee der allervollkommensten Erkenntnis uns zur Idee des Vollkommensten Bewusstseins und der vollkommensten Welt und zum theologischen Ideal der Gottheit fuhrt.

Manuscrito F, 1, 14, P. 46.

Hemos visto que el escrito *La filosofía como ciencia rigurosa* no logra darnos una definición "rigurosa" de la filosofía. La filosofía significa, sencillamente, "ciencia rigurosa", pero ninguno de estos dos conceptos es explícitamente analizado. La filosofía responde, se nos dice, "a los ideales más nobles de la cultura humana"[1], y por lo mismo debe ser un "conocimiento absoluto"[2], es decir, válido en todo tiempo y para todos los hombres. ¿Pero este conocimiento es posible? No es demostrado. Tampoco se nos dice cuál sería en concreto la estructura formal y el objeto propio de la filosofía. Fuera de la crítica al naturalismo, al historicismo y a la filosofía de la *Weltanschauung* y a partir de dicha crítica, sólo hemos encontrado algunas indicaciones generales sobre una filosofía que pretende llegar a ser ciencia estricta. De aquí la necesidad para Husserl, de volver sobre el tema. Y, efectivamente, así lo hizo en 1911. En el semestre que siguió a la publicación de su artículo, Husserl vuelve a tratar por extenso el problema acerca del sentido de la filosofía. Como introducción a un curso sobre los problemas fundamentales de la ética, el filósofo presentó una serie de consideraciones sobre las disciplinas filosóficas y sobre la idea de la filosofía[3]. Estas consideraciones tienen una gran importancia en la evolución del pensamiento de Husserl por diversas razones. Ellas vienen a confirmar el carácter "ideológico" de la noción presentada en "La filosofía como ciencia rigurosa". En estas páginas la filosofía recibe un contenido concreto en cuanto conocimiento absoluto y en cuanto ciencia que responde a los intereses más elevados de la humanidad[4]. El mismo Husserl al leer años más tarde estas consideraciones las estimó como "Consideraciones llenas de valor"[5].

Al querer investigar el lugar que ocupa la ética dentro de un pensamiento filosófico, Husserl se hace la pregunta "¿Qué es la filosofía?". La respuesta no es inmediata. En un análisis del movimiento teleológico de la razón, Husserl se esfuerza por situar, según el valor teórico, cada una de las etapas de la teleología. En el punto de partida admite, como hipótesis de trabajo, una idea de la filosofía muy semejante a aquella presentada en "La filosofía como ciencia estricta". La filosofía es, nos dice, la ciencia que responde a los intereses más elevados del conocimiento, o la ciencia que, plenamente consciente, es movida por la idea de un conocimiento perfecto y absoluto[6]. Y Husserl añade que se trata de una idea que debe ser "desarrollada", determinada y esclarecida científicamente; como también, que es necesario investigar cuáles son las disciplinas formales y los principios correspondientes que, como normas absolutas, deben ser aplicados a los conocimientos singulares para que éstos puedan ser considerados, igualmente, como filosóficos[7].

Husserl se propone, pues, esclarecer tanto el sentido como el objeto de la filosofía. Para hacerlo, sitúa cada uno de los conocimientos singulares en el lugar que le correspondería al interior del movimiento teleológico de la razón[8]. El telos, el fin de este movimiento no es otro que la filosofía definida por Husserl como la ciencia de la *construcción a priori de la idea del mejor de los mundos posibles y de las ideas correlativas: una persona, una vida y una realidad, como las más perfectas entre todas las pensables.*

Considerado esto atentamente, nos encontramos ante un neoleibnizianismo. ¿Cómo ha llegado Husserl a dar a la filosofía, como objeto propio, la estructuración *a priori* de la idea del mejor de los mundos posibles?

En el movimiento teleológico que nos presenta Husserl, podríamos distinguir varias etapas. Primeramente, Husserl analiza la tendencia que todo conocimiento tiene de llegar a ser absoluto y perfecto, lo cual exige una reflexión sobre los actos cognoscitivos. En esta etapa, nos encontramos todavía en la dimensión de "La filosofía como ciencia rigurosa". En la etapa siguiente, Husserl encuentra su punto de partida en la adaptación de la naturaleza a las exigencias de universalidad y unidad del pensamiento, tal como esa exigencia se había manifestado en la primera etapa. El punto culminante aquí es la concepción *a priori* del mejor de los mundos posibles y de la filosofía como ciencia que explicita y fundamenta dicha concepción. Se podría, finalmente, considerar una tercera etapa que, partiendo de una reflexión sobre el mejor de los mundos posibles, llega a la concepción de la idea de Dios como el ser absoluto y a la concepción de la filosofía como la "ciencia de la idea pura de la divinidad". Así tendríamos una definición de la filosofía, semejante a una de las definiciones de la metafísica formulada por Aristóteles[9].

Estudiemos detalladamente el movimiento teleológico de la razón tal como nos lo presenta Husserl en el manuscrito inédito que tenemos a la mano.

Nuestras primeras relaciones cognoscitivas con la realidad, están determinadas por la necesidad de satisfacer las exigencias inmediatas de la vida. El conocimiento es conocimiento de objetos individuales y de leyes aisladas[10]. Poco a poco, sin embargo, nos es dado liberarnos de estas necesidades, lo cual permite purificar nuestro interés teorético, para no ser determinado sino por el valor intrínseco del mismo conocimiento[11]. En todo interés teorético purificado, se anuncia una tendencia hacia el conocimiento absoluto[12]. Esto se puede comprobar en la exigencia de clarificación, de fundamentación y de legitimación que presenta dicho interés, como también se puede verificar en la insatisfacción en que nos dejan los conocimientos aislados de los hechos y de las leyes.

El interés teorético exige unidad y universalidad en nuestros conocimientos. Es esta exigencia la que nos hace pasar de conocimientos particulares a otros cada vez más universales: de los hechos a las leyes, de las leyes a las teorías, de las teorías limitadas a otras más vastas y que abracen las precedentes[13]. Se trata de un movimiento sin límites hacia la universalidad y hacia la unidad de una sola teoría, de la cual se podrían deducir sistemáticamente todas las leyes que corresponden a un dominio determinado de objetos; leyes que, a su vez, comprenderían y explicarían toda realidad que pueda presentarse bajo las mismas condiciones que aquellas que hacen ya parte de sus dominios[14]. Esta división de objetos en dominios determinados, en cuanto están regidos por leyes determinadas, da origen a la constitución de las diversas ciencias positivas. Sin embargo, el movimiento teleológico de la razón no se agota con la formación de todas estas diversas ciencias. En efecto, los objetos de un dominio determinado guardan relaciones con los objetos de otros dominios, lo que implica, por consiguiente, relaciones especiales entre las diversas ciencias. Dichas relaciones deben ser igualmente sistematizadas. La búsqueda de unidad entre las diversas ciencias se convierte, de este modo, en una exigencia de la razón[15].

Al lado de este problema de la unificación de las diversas ciencias y teorías, se encuentran otros problemas que conducen aún más lejos al movimiento teleológico de la razón. Husserl cita, entre otros, el de la verdad. Nosotros lo hemos experimentado más de una vez: todo juicio fundado en la experiencia o en conexión con un pensamiento general e indirecto, se revela frecuentemente como no respondiendo a la realidad[16]. El es, por principio, reformable. Por otra parte, la duda sobre los enunciados "verdaderos" de la

ciencia es siempre posible, lo mismo que la interrogación sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus diversas formas y, en fin, sobre el valor de los métodos adoptados[17]. Todo esto explica por qué nosotros somos impulsados a dirigir nuestra mirada, no ya sobre las cosas sino más bien, sobre nuestro propio pensamiento en cuanto tiende hacia las cosas. Estas consideraciones dan origen a nuevas ciencias, por ejemplo, a la lógica formal. La lógica, elaborada en la *reine Allgemeinheit*, trata de buscar las normas del juicio verdadero, las formas del silogismo, etc.[18].

La tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza así de una manera teleológica. Esta teleología, partiendo de la experiencia concreta, singular y práctica, se despliega en los conocimientos sistemáticos y teóricos de las ciencias positivas para llegar finalmente, a una ciencia del conocimiento en cuanto tal.

Para Husserl, este movimiento teleológico del conocimiento está dirigido por un impulso filosófico que se ignora a sí mismo: él se realiza sin que el sabio tenga necesariamente conciencia del ideal hacia el cual tiende el conocimiento, ni acerca del valor de éste ni de su realización concreta. En una palabra, la verdad absoluta no siempre es puesta por el sabio como el telos final de su actividad teorética[19].

Cuando esta tendencia hacia el conocimiento absoluto se convierte en un ideal conscientemente buscado y, por consiguiente, en un fin normativo de la actividad teorética, tenemos entonces la filosofía, la que se definiría como la ciencia que tiene por objeto el ideal de un conocimiento sistemático que abarca el todo, el ideal de un conocimiento perfectísimo y plenamente fundado[20].

Con esta definición de la filosofía termina Husserl la primera etapa de su análisis. La definición está formulada en términos epistemológicos, sin que la misión de la filosofía sea exclusivamente epistemológica. La ciencia traduce un saber que implica en sus fundamentos una necesidad cuya fuente son las ideas y las leyes puras. Ahora bien, la filosofía, que es la ciencia pura e ideal, está llamada a dar las normas puras, ideales y absolutas para el pensamiento[21]. Además, toda búsqueda de unidad teórica y absoluta para el conocimiento, pertenece a la filosofía, como también pertenece a ella toda investigación que ofrezca conocimientos que permitan, de una u otra manera, realizar los ideales de la razón. Tales son, por ejemplo, las investigaciones que tienen un valor para todos los órdenes de objetos y que sirven de base a la división de las realidades en regiones determinadas, etc.[22]. En fin, todas las ciencias positivas pueden convertirse en conocimientos filosóficos, en la medida en que se subordinen a las normas absolutas de las ciencias ideales[23].

Como idea, la filosofía es un título para toda ciencia absoluta. Tal es otra de las definiciones dadas por Husserl en el manuscrito que estudiamos[24]. Ya en "La filosofía como ciencia rigurosa" se podía leer que "la ciencia es un título para los valores absolutos intemporales"[25]. Pero en esta primera etapa, lo mismo que en el artículo citado, el concepto de la filosofía permanece siempre indeterminado. Todo conocimiento absoluto, se nos dice, puede ser considerado como conocimiento filosófico. ¿Significa esto que todo conocimiento absoluto constituye el objeto propio de la filosofía? ¿Por qué distinguir entonces diferentes saberes?

A decir verdad una determinación más concreta del objeto propio de la filosofía sólo nos es ofrecida en la segunda etapa del análisis. En efecto, la teleología de la razón va aún más lejos. Una vez enumeradas las diferentes disciplinas que podrían considerarse filosóficas, Husserl añade: "finalmente y en el sentido más elevado" son filosóficas *die konstruktiven teleologischen Disziplinen*, es decir, las ciencias que conciben *a priori* el más perfecto de todos los mundos, como también las ideas y normas que le corresponden[26].

Partiendo de la exigencia de universalidad y de unidad, siempre más acentuada, y de la adaptación de la naturaleza a esta exigencia, Husserl llega a una nueva concepción de la filosofía, como ciencia *a priori* del mejor de los mundos posibles.

Hemos visto cómo la razón, a partir de la experiencia concreta, hace surgir la estructura de universalidades y de regiones de objetos, cada vez más vastos. Hemos visto, igualmente, cómo esos objetos están sometidos y se explican a partir de ciertas unidades teoréticas que, a su vez, se subordinan a unidades más vastas. Esto prueba que la naturaleza está constituida de tal manera que permite a la razón darse ideales cada vez más elevados. Los objetos se unifican bajo las leyes, las leyes bajo teorías y las teorías, parece, se subordinan finalmente a una única teoría capaz de abarcar todas las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, ni la teleología de la razón, ni la adaptación de la naturaleza, se agotan en la formación de las ciencias positivas, de las ontologías regionales, de la ontología formal o de la lógical formal[27].

En efecto, a partir de la idea de naturaleza y suponiendo un cierto grado de perfección en las diversas ontologías (formal y regionales) se puede concebir *a priori* y someter a examen los diferentes mundos posibles, dirigiendo entonces nuestro interés hacia aquel que presente el maximum de perfección frente a las aspiraciones de la razón[28]. En otras palabras, la teleología de la razón tiene su punto culminante en la concepción de la filosofía como ciencia de la idea *a priori* del más perfecto de los mundos posibles[29].

La validez del conocimiento no es el único ideal de la razón. Es necesario añadir una determinada constitución de la realidad. Para Husserl, la perfección de una vida racional implica un mundo que responda a las más elevadas intenciones del conocimiento[30]. Por consiguiente, si la teleología de la razón llega hasta la concepción *a priori* del mejor de los mundos posibles, este mundo constituye, entonces, el correlativo último del ideal de la misma razón y la perfección de la vida teorética.

Y lo que se dice de la razón teorética podría decirse, igualmente, de la razón práctica y de la razón evaluadora. Las ciencias eidéticas, a partir del mundo de la experiencia, nos libran la esencia de dicho mundo, esencia que viene a definir "un mundo posible". Este mundo posible, analizado desde el punto de vista práctico y de la razón evaluadora, nos permite, igualmente, concebir *a priori* diferentes "mundos posibles". Entre ellos se podría escoger aquel que se presenta como el campo más propicio para los valores axiomáticos y prácticos más elevados[31]. De esta manera, las diversas teleologías que corresponden a las diversas funciones esenciales de la razón (conocer, querer, valorizar) se realizarían en la concepción *a priori* del mejor de todos los mundos posibles y de sus ideas correlativas. Pero, si tenemos en cuenta que estas funciones se compenetran y se implican mutuamente para constituir una única razón, entonces podríamos decir lo mismo de las diversas teleologías y hablar de un solo ideal y de una sola teleología[32]. El *telos* correspondiente, será la constitución *a priori* de la idea del más perfecto de los mundos posibles y, correlativamente, de la personalidad más perfecta. Esta personalidad, en cuanto tal, exige *a priori* una vida y una realidad perfectísimas, una realidad que sirva de campo al conocimiento, a la valoración y actos volutivos, por lo mismo, los más perfectos[33]. Para Husserl la constitución de la idea de un tal mundo y de una tal personalidad, define, "finalmente, en el sentido más elevado" a la filosofía[34].

Esta concepción husserliana de la filosofía, está lejos de concordar con aquella expuesta en "La filosofía como ciencia rigurosa". Y digámoslo, desde ahora, que esta concepción no la volveremos a encontrar en los escritos posteriores. Husserl, es cierto, continuará hablando de mundos posibles e inclusive del "mejor de los mundos posibles", pero solamente en este inédito, define la filosofía, "en sentido más elevado", como la ciencia *a priori* de la idea del mejor de los mundos posibles. En ningún otro escrito el objeto propio de la filosofía es reducido, como aquí, a un neoleibnizianismo.

En las obras posteriores Husserl buscará la recuperación total, mediante la reflexión, del mundo de la experiencia vivida, del mundo real, de la *Lebenswelt.* Sin embargo, la reducción del mundo no significará, de ninguna

manera, la pérdida del mundo, puesto que éste es recuperado en su ser absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la actitud natural, es colocada "entre paréntesis", puesto "fuera de circuito", pero solamente con el fin de recuperarla en su sentido pleno. Que no podamos librarnos de tal creencia, poco importa. Lo importante es que nosotros podamos superar nuestra "ingenuidad" natural al tomar conciencia del verdadero significado de la subjetividad que, de manera anónima, constituye el universo.

Teniendo en cuenta el pensamiento husserliano en su conjunto, nos vemos obligados a decir que, la recuperación del mundo en la subjetividad trascendental, implica un saber absoluto. Todo el esfuerzo de Husserl tendía hacia la racionalización total de la experiencia. Para alcanzar la realización de este proyecto Husserl describe eidéticamente el mundo, analiza la "esencia pura" del mundo y lo presenta en términos de posibilidad. Sin embargo, se trata del mundo como tal, del mundo de la experiencia vivida y no de la construcción *a priori* de la idea del mejor de los mundos posibles[35] .

Que el hombre pueda darse como ideal la realización de una ciencia en el sentido de absoluta y universal, que esta ciencia deba ser concebida como medio para obtener la perfección de la propia personalidad, aún más, que la ciencia sea concebida como "idea límite" en sentido kantiano, es decir, como principio regulador, como un telos hacia el cual se orienta la teleología de la razón en un progreso continuo pero indefinido, todas estas son ideas que Husserl sostendrá hasta el final de sus días y sobre lo cual podemos ver un influjo del inédito que estudiamos. Hay, sin embargo, una diferencia entre dichas ideas y las expresadas en este inédito: en el pensamiento posterior se trata del mundo y del hombre como ideas del mundo y del hombre reales; en el inédito, se trata de una concepción de la filosofía como ciencia del mejor de los mundos entre todos los concebibles.

El mismo Husserl se dio cuenta de esta diferencia. Releyendo años más tarde este manuscrito —como era su costumbre— anotó los puntos que él consideraba débiles en su reflexión. Lo primero, nos dice, es la referencia exclusiva a la idea de una conciencia la "más perfecta", sin tener en cuenta el ego personal, en cuanto es capaz de darse un ideal de perfección y capaz de realizar dicho ideal, en un progreso indefinido. Husserl indica, enseguida, la ausencia de un análisis sobre "la racionalidad" de un ideal de perfección que, en sí, correspondería a la idea de Dios y, finalmente, subraya el carácter formal de sus consideraciones[36] .

Hemos hablado de una tercera etapa en el análisis husserliano y hemos llamado la atención sobre el carácter problemático que le otorga Husserl. Es

decir, se trata de una etapa en la cual el filósofo formula una serie de problemas que deben ser estudiados más detenidamente[37]. A partir de la idea del mejor de los mundos posibles y de la idea de la personalidad la más perfecta nos podríamos interrogar, dice Husserl, sobre la idea de Dios, considerado como el ser más perfecto: aquel que constituye el mundo más perfecto[38]. En este caso la filosofía se podría definir "como lo correlativo a la idea de Dios... como la ciencia del ser absoluto, como ciencia de la idea de Dios y como ciencia del ser que existe de manera absoluta"[39].

Husserl hace, finalmente, una serie de consideraciones sobre la manera de comprender la idea de Dios, pero lo hace más en forma de problematización que de formulación de tesis[40].

Entre los problemas más difíciles del pensamiento husserliano encontramos el de las relaciones entre la fenomenología y la metafísica en sentido tradicional, como también el problema de la posición de Husserl frente al problema de Dios. Según las obras publicadas por el mismo Husserl, Dios debe ser comprendido como "idea límite"[41]. Por otra parte, en los inéditos, las cuestiones que conciernen a Dios, son resueltas en términos de "posibilidad última", es decir, que Dios es considerado como la "idea absoluta del ser". Como tal, esta idea es colocada en un horizonte infinito, como el polo hacia el cual todo se orienta, en un movimiento indefinido. Sabemos, en fin, que a partir de las exigencias intrínsecas de la misma fenomenología, según las cuales toda certeza queda restringida al fenómeno puro, una ciencia filosófica sobre Dios es imposible. Dios, en efecto, por definición "no aparece" como fenómeno[42].

A pesar de lo anterior, hay testimonios sobre las "intenciones metafísicas" de Husserl[43]. Quizá, se podría encontrar ya en 1911, es decir, en el inédito que hemos estudiado, un movimiento del pensamiento husserliano hacia el Dios de la metafísica tradicional. En este caso tendríamos que analizar más detalladamente la manera como Husserl llega a la idea de Dios como punto culminante de la teleología de la razón[44].

Notemos, por último cómo el mismo Husserl consideraba como muy significativo el hecho de que el desarrollo de la idea del conocimiento más perfecto, conduzca a la *idea teleológica* de la divinidad[45].

Las reflexiones de Husserl expresadas en el inédito se dejaron sentir en todo su pensamiento posterior. En sus últimos años la filosofía será entendida siempre a partir de las exigencias de una "humanidad auténtica", exigencias que implican la idea de un *hombre ideal* viviendo en un *mundo ideal.*

Como idea, el hombre será definido como aquel que ha llegado a ser "verdadero, libre, autónomo", como aquel que ha realizado "la razón que le es innata", como aquel que le ha impuesto "al conjunto de su vida personal, la unidad sintética de una vida colocada bajo la norma de la responsabilidad universal de sí mismo", porque no hay autonomía sin responsabilidad[46]. Como idea, el hombre presupone, igualmente, un mundo ideal. Si el hombre concreto se realiza en la medida en que él se aproxima al hombre ideal, necesariamente debe transformar su mundo en un mundo plenamente racional. Se trata de una condición necesaria para una vida auténtica, para una vida entregada a la satisfacción de las tendencias teleológicas que conforman al ser humano[47].

Husserl utilizando una terminología de Fichte, llamará a esta vida auténtica en un mundo auténtico, *la vida feliz. La Seligkeit,* nos dice Husserl en un manuscrito de 1923, sólo se puede dar en una existencia ideal en donde no hay lugar, por principio, para el error, el pecado y el peligro de perderse[48]. Esta perfección absoluta —meta hacia la cual se orienta la teleología humana— es definida por Husserl mediante la idea de Dios. Dios es el "unendlich ferne Mensch" (el hombre infinitamente lejano). Dios se resuelve en la idea de la verdad y en la vida de la verdad. Por esencia el hombre no puede ser ni agotar a Dios, porque la verdad no puede ser agotada. La verdad es una idea límite. Dios, en cuanto idea, es sinónimo de verdad absoluta, de ser absoluto. Ahora bien, la teleología que guía el devenir humano no es otra cosa que la tendencia del hombre hacia lo absoluto en el orden del pensamiento, del querer y del valorar[49].

NOTAS

1 *Phil. als strenge Wiss.*, p. 293.

2 Cfr. *Ibíd.*, p. 290.

3 El inédito fue titulado por el mismo Husserl de la siguiente manera: "*Idee der* 'philosophischen Disziplinen', *Idee der Philosophie. Vorgetragen als Einleitung in die Grundprobleme der Ethik.* Sommer 1911, Göttingen". El texto original está redactado en taquigrafía y se encuentra en los Archivos-Husserl de Lovaina. Citaremos la transcripción hecha en los Archivos, aún no publicada, y que lleva la sigla F I 14.

4 Cfr. *Ibíd.*, p. 16.

5 Cfr. *Ibíd.*, p. 40.

6 Cfr. *Ibíd.*, p. 16: "Wir können es zunächst mit folgendem Ansatz versuchen: Philosophie ist die Wissenschaft, welche die höchsten Erkenntnisinteressen vertritt, oder die, und zwar voll bewusst, von der idee der volkommenen Erkenntnis, der absoluten Erkenntnis bewegt wird".

7 Cfr. *Ibíd.:* "Ihr liegt es also ob diese zunächst ungeklärte und verworrene Idee, der sich alle Erkenntnis einordnet oder unterordnet, der aber keine volkommenen genugt, wissenschaftlich auszugestalten, zu bestimmen, zu klaren, die zu ihr gehörigen Prinzipien und prinzipiellen Disziplinen zu entwickeln und von ihnen-als idealen Normen methodisch Anwendung zu machen auf alle besoderen Erkenntnisse. Die besonderen Erkenntnisse sollen dadurch zu philosophischen umgepragt werden".

8 Cfr. *Ibıd.*, p. 17.

9 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* E (IV) I, 1026 a. -32; L (XI), 7, 1064 b, G-14.

10 Cfr. *F I 14*, p. 19.

11 Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

12 Cfr. *Ibíd.*, p. 17.

13 Cfr. *Ibíd.*, pp. 18, 20.

14 Cfr. *Ibíd.*, p. 21.

15 Cfr. *Ibíd.*, pp. 21-22.

16 Cfr. *Ibíd.*, pp. 22-23.

17 Cfr. *Ibid.*, pp. 23, 28-29.

18 Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

19 Cfr. *Ibíd.*, pp. 29-30: "In all solchen Fortschreiten der Erkenntnis waltet in Form der sie beherrschenden Teleologie ein philosophischer Zug, aber sozusagen unbewusst, nicht als idee denkmässig gefasst, nicht als Erkenntnisideal gewertet und nicht als oberstes Ziel der Erkenntniswillens gesetzt und in realisierende Betätigung übergefuhrt; mit einem Worte: nicht in Form der Philosophie". P. 80: "Jede historisch erwachsenen Wissenschaften ist eine Etappe auf dem Weg zur absoluten Erkenntnis".

20 *Ibíd.*, p. 30: "Phosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewusst leitende Ziel geworden ist. Das aber heisst; Philosophie ist thematisch auf das 'ideal' systematischer, (theoretisch, wie sächlich) allumspannender Erkenntnis, und dabei natürlich vollbegrundeter, allervollkommenster".

21 *Ibia.*, pp. 80-81.

22 Cfr. *Ibíd.*, pp. 31-33, 51-52, 81-82.

23 Cfr. *Ibid.*, pp. 51, 81.

24 "Philosophie als idee, letzte Philosophie wäre nichst anderes als Absolute Wissenschaft überhaupt", p. 80.

25 *Phil, als stregne Wiss.*, p. 333.

26 *F I 14*, p. 33.

27 Cfr. *Ibíd.*, pp. 34-35.

28 Cfr. *Ibíd.*, pp. 36-37.

29 Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

30 "Ein Erkenntnisleben ist nur vollkommen, wenn es in Beziehung shtet auf eine 'Welt', die höchsten Erkenntnisintentionen in angemessener Weise entgegenkommt", *Ibíd.*, p. 11, Cfr. p. 35.

31 Cfr. *Ibíd.*, pp. 37-40.

32 Cfr. *Ibíd.*, pp. 6-7, 11.

33 "Alle diese Bestrebungen kulminieren offenbar in der Explication, bzw systematischen Angestaltung einer obersten Idee oder eines Paares Ideen, nämlich der Idee einer apriori volkommensten unter der möglichen 'Welten' und der mit ihr korrelativen Verhältnis Stehenden Idee einer Vollkommensten Personalität, eines volkommenstens Lebens, das eben als solches apriori die Bezogenheit fordert auf einen denkbar vollkommensten Lebensinhalt und damit auf eine denkbar vollkommenste Wirklichkeit als Feld volkommenster Erkenntnis, vollkommenster Schönheitswertung und vollkommenster Willensbetätigung". *Ibíd.*, pp. 39-40.

34 Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

35 En otro inédito podemos leer: "Es gibt unendlich viel mögliche Welten als anschauliche Abwandlugen der jeweilig uns geltenden, Aber diese ist notwendig, ins unendliche für uns und jede erdenkliche Subjektivität 'Erscheinung' und diese möglichen Welten erdachte Abwandlugen dieser Erscheinung. Letzlich aber zeig sich, dass nur eine einzige, die faktische Welt denkbar ist als Welt der Wahrheit". *E III 4*, p. 63, Cfr. *Erfahrung und Urteil*, p. 50.

36 Cfr. *F I 14*, pp. 40-41.

37 Cfr. *Ibíd.*, pp. 42-43.

38 Cfr. *Ibíd.*, pp. 42-43.

39 *Ibíd.*, p. 43.

40 Cfr. *Ibíd.*, pp. 43-45.

41 *Ideen* I, p. 191.

42 Cfr. *Ibíd.*. pp. 121-122.

43 A. Diemer ha llamado la atención sobre este aspecto del pensamiento husserliano en su artículo "Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Zeitschrift für phil. Forschung*, 13 (1959), pp. 274 ss. Recordar igualmente que en el coloquio sobre Husserl en Royaumont (1957), el R.P. Van Breda, director y fundador de los Archivos-Husserl, defendió la tesis siguiente: "Pour Husserl, la problématique de la réduction n'est autre chose que sa decouverte de la dimensión métaphysique". En la discusión que siguió a la conferencia de Van Breda, Roman Igarden, discípulo y confidente de las preocupaciones intelectuales de Husserl, se expresó de la siguiente manera: "Je suis d'accord avec le repporteur pour dire que les derniers motifs de Husserl dans ses considérations sur le conscience transcendentale étaient de nature métaphysique (probléme de Dieu)". Cfr. *Husserl, Cahiers de Royaumont*, París, 1959, pp. 315 ss. y 330.

44 Diemer cita un texto de Husserl de 1932 cuyas ideas bien podríamos relacionar con las que encontramos en el inédito estudiado: "Die höchstgelegehen aller Frage... sind aber die metaphysischen: sie betreffen Gebur und Tod, letztes Sein des 'ich' und als Menschheit verobjektiviertes 'Wir', die *Teleologie; die letztlich zurückfuhrt* in die transzendentales Subjektivität, und ihre transzendentale Historizität und natürlich als Oberstes: *das Seins Gottes als des Prinzips dieser Teleologie* und der Sinn dieses gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich mir erschliessenden transzendentalen Allsubjektivität —der wahren Statte göttliche 'Wirkens'; *zu dem die Konstitution der Welt als 'unserer' gehört*— von Gott her gesprochen die ständige Weltschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letzten wahren Sein", Artículo citado, pp. 248-249.

45 *F I 14*, p. 46.

46 Cfr. *Krisis*, p. 272; *Erste Philosophie II*, p. 197.

47 Cfr. *Manuscrito A V 22*, pp. 26, 32.

48 Cfr. *Manuscrito B 1 37*, pp. 48, 49; *Erste Philosophie II*, p. 201.

49 Cfr. *Krisis*, p. 67 y *Erste Philosophie II*, pp. 196, 344, 349.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras y manuscritos de Husserl citados en el presente trabajo.

Logische Untersuchugen, 2a. ed., Niemeyer, Halle, 1922-1923.

Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Nijhoff, La Haya, 1950.

Ideen II, Nijhoff, La Haya, 1952.

Ideen III, Nijhoff, La Haya, 1952.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, Nijhoff, La Haya, 1950.

Formale und transzendentale Logik, Niemeyer, Halle, 1929.

Erste Philosophie, I - II, Nijhoff, La Haya, 1958.

Die Idee der Phaenomenologie, Nijhoff, La Haya, 1950.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie, Nijhoff, La Haya, 1954.

Erfahrung und Urteil, Praga, 1939.

"Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos I* (1911).

Manuscritos

F 1 36
C 16 1
F 1 14
E III 4
A V 22
B 1 37
B II I
B II 2
F 1 17
F 1 43

II. Fuentes secundarias utilizadas

BIEMEL, W., "Die Erstscheidenden Phases der Entfaltung von Husserls Philosophie" en *Zeitschrift fuer Phil XIII* (1959).

FARBER, M., *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943.

FINK, E., "Die phaenomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwaertigen Kritik" en *Kantstudien*, XXXVIII (1933).

LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl*, París, 1955.

SCHERER, R., *La fenomenología de las investigaciones lógicas de Husserl*, Gredos, Madrid, 1969.

TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologiē et matérialisme dialectique*, París, 1951.

VILLORO, L., *Estudios sobre Husserl*, Méjico, 1975.

HOMBRE Y FILOSOFIA

La estructura teleológica del hombre según Edmund Husserl

I. DE LA EXISTENCIA A LA RAZON

En uno de sus últimos escritos, Husserl consideraba al filósofo como un "funcionario de la humanidad"[1]. ¿Existe realmente en su pensamiento una relación intrínseca entre hombre y filosofía? ¿El tema del hombre es un tema filosófico entre otros temas, o constituye en sí mismo la razón de ser de la misma filosofía?

Desde un punto de vista histórico, es un hecho el que Husserl llegó a la filosofía a partir de la ciencia. Sus maestros Paulsen y Bentrano le habían enseñando las relaciones existentes entre estos dos saberes. Al encontrarse frente al problema de fundamentar los conceptos matemáticos va en búsqueda del auxilio de la filosofía. En estos primeros pasos ño vemos interés alguno por el tema del hombre.

Si pasamos de este hecho histórico al conjunto de la obra publicada en vida del filósofo, tampoco salta a la vista una relación especial entre hombre y filosofía. Sólo encontramos rápidas alusiones en el famoso artículo de *Logos* sobre "La filosofía como ciencia rigurosa". Debemos tener en cuenta, sin embargo, el carácter fragmentario de dicha obra. Sólo a instancias superiores publicó Husserl en vida parte de su obra. Intimamente juzgaba que un pensamiento sólo debería hacerse público una vez que estuviese plenamente estructurado. Desgraciadamente, hasta el último instante de su vida, el padre de la fenomenología se consideró un *Anfänger*, un principiante, siempre en camino hacia su meta, sin la satisfacción de poder gustar el maduro fruto de sus esfuerzos intelectuales.

Para establecer las relaciones entre hombre y filosofía dentro del pensamiento husserliano, se hace necesario recurrir a la obra inédita del filósofo, publicada ya en parte gracias a los esfuerzos de los Archivos de Husserl de Lovaina. A la luz de esta obra inédita, las obras publicadas en vida del filósofo adquieren un nuevo sentido en relación con nuestro tema. Comprobamos ahora de una manera más clara que Husserl es la continuación en la historia —quizás el final— de esa corriente racionalista para la cual todo el sentido del devenir histórico radica en la lucha del hombre por su autoliberación median-

te la implantación del señorío de la razón sobre el mundo de nuestra experiencia y sobre la experiencia vivencial de nuestro propio ser humano. La función de la filosofía —lo dice Husserl en *Krisis*— "es la de permitir a la humanidad el desarrollarse hasta el nivel de la autonomía personal... La filosofía no es sino un racionalismo, desde arriba hasta abajo; pero un racionalismo diferenciado en sí según los diversos grados del movimiento de la intención y de la consecución; *ella es la ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*, un movimiento que tuvo inicio en el momento en que la filosofía se presentó por primera vez entre los hombres..."[2] .

Todo el sentido del filosofar husserliano, no es otro que el esfuerzo titánico de llevar al extremo una racionalización de la experiencia total, como único medio para la aparición de una auténtica humanidad. El hombre debe comprenderse a sí mismo como

> llamado a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica... porque es esta razón la que constituye su humanidad.... El ser hombre entraña un ser-teleológico y un deber ser y esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico. Este *telos* apodíctico puede ser reconocido mediante la comprensión de sí mismo... el conocimiento de la radical autocomprensión no puede revestir otra forma que la de la autocomprensión según principios *a priori*, de una autocomprensión en la forma de la filosofía[3] .

Sólo mediante la filosofía y una filosofía en sentido racionalista le es lícito al hombre llegar a ser plenamente hombre: tal es, en síntesis, el mensaje de Husserl; tal es, en pocas palabras, la relación intrínseca entre hombre y filosofía; tal es, finalmente, la explicación del por qué nuestro filósofo se consideraba un verdadero "funcionario de la humanidad". La historia es teleológica porque ella es el escenario donde actúa el hombre quien, en su ser integral, posee una estructura teleológica orientada hacia el *telos* de una libertad apodíctica vivida bajo el señorío de una razón apodíctica.

Es este carácter teleológico del ser integral del hombre el tema de nuestra investigación. Pero antes de entrar de lleno en dicho tema, veamos rápidamente la evolución de Husserl de la ciencia a la filosofía.

Husserl obtuvo su doctorado en matemáticas en una época dominada por el psicologismo de S. Mill, Wundt, Sigwart, Spencer y Erdmann. Nada de extraño que al descubrir la necesidad de fundamentar la ciencia matemática a partir de una lógica, a su vez filosóficamente fundamentada[4] haya intentado hacerlo con la ayuda del psicologismo: "yo partí —nos dice— de la convicción entonces dominante de que por medio del psicologismo, tanto la

lógica en general como la lógica de las ciencias deductivas, deben alcanzar su elucidación filosófica"[5].

Pronto se encontró Husserl frente a una serie de dificultades, todas ellas, precisamente, originadas en la concepción psicologista de la lógica[6]. El psicologismo podía explicar la conexión de los actos psíquicos, el origen de las representaciones, la elaboración de métodos prácticos, etc.; pero no podía aclarar nada acerca del contenido de los actos y de la unidad de una teoría. Por consiguiente, no estaba en capacidad de justificar la objetividad de las teorías científicas ni la posibilidad de una verdad absoluta. Antes de fundamentar las ciencias matemáticas se hacía necesario, para Husserl, el darle a la lógica una fundamentación diferente de la psicologista. Así se explica el paso de Husserl de las ciencias a la lógica y el origen inmediato de sus *Investigaciones lógicas*[7].

Los resultados de las *Investigaciones lógicas* se reducen al establecimiento de las condiciones ideales que posibilitan una teoría y a la descripción de las vivencias concienciales en las que se originan las ideas lógicas. Esto implicaba la reivindicación de conceptos como ser, verdad, conocimiento, que habían sido totalmente falsificados por el psicologismo. Lo real no se podía concebir, en adelante, como la reunificación de estados de la conciencia; la ciencia dejaba de ser comprendida como un producto de la conciencia subjetiva y las leyes lógicas como dependientes esencialmente de los actos psíquicos del sujeto. De esta manera, creía Husserl, se salvaba el valor absoluto de la verdad en cuanto dejaba de ser relativa a la conciencia empírica. A pesar del éxito de esta obra, Husserl no se sentía plenamente satisfecho. Faltaba justificar aún la pretendida validez de la ciencia y de las normas lógicas; resolver el problema de la correlación sujeto-objeto y determinar el proceso mediante el cual los objetos ideales adquieren el carácter de donación. Husserl debería justificar las significaciones, esclarecer su teoría de la intuición y de la evidencia, profundizar el sentido de la intencionalidad y de la constitución y extender esta última teoría de la constitución a otros dominios de objetos diferentes de los objetos ideales. El problema del conocimiento conduce necesariamente al problema del ser en su totalidad. Ahora bien, toda esta problemática desbordaba los límites de la lógica. Ella implicaba toda una filosofía, pues sólo la filosofía podía dar una explicación del ser en su totalidad[8]. Así ingresa Husserl a los dominios de la filosofía.

Pero, ¿qué es, "en sentido estricto", la filosofía? Esta debió de ser, sin duda alguna, la pregunta que Husserl se formuló más de una vez por esta época. Lo podemos comprobar al leer algunos de sus escritos anteriores a la publicación de las *Ideas*[9].

En *Die Idee der Phaenomenologie*[10] la filosofía es concebida como el saber absoluto del ser en cuanto presente de manera auténtica —"en persona"— en la inmanencia pura. Este escrito representa un esbozo de lo que será la fenomenología y sienta las bases para una concepción de la filosofía como saber que intenta recuperar en la experiencia trascendental —constituida en la reducción— la experiencia efectivamente vivida; en otros términos, ya en este escrito Husserl deja entrever el ideal racionalista de racionalizar la experiencia.

En *Die Phosophie als strenge Wissenschaft*[11] Husserl avanza un paso más en su concepción racionalista de la filosofía. Ella es definida como la más sublime y rigurosa de las ciencias, como respondiendo a la "exigencia de la humanidad" de un conocimiento puro y absoluto[12], como el correlato de "los intereses más nobles de la cultura humana"[13]. La filosofía no puede ser una "sabiduría" que responda a las exigencias prácticas e inmediatas de la vida individual: ella es una ciencia rigurosa que se coloca no en "el punto de vista de un individuo sino de la humanidad y de la historia, es decir, ... de la idea de una humanidad eterna"[14].

En *Die Idee der Philosophie*[15] la concepción racionalista de la filosofía y del hombre es llevada al límite de un optimismo leibniziano. "La filosofía —leemos en este escrito— es la ciencia que representa los intereses más elevados del conocimiento, o la ciencia que, de manera plenamente consciente, es puesta en movimiento por la idea del conocimiento perfecto y absoluto"[16]. ¿Y cuál sería este conocimiento? El conocimiento *a priori* de las ideas del más perfecto de los mundos posibles y, correlativamente, de la personalidad y de la vida más perfecta y de la más perfecta realidad pensable como campo de los más perfectos actos del conocimiento, de la volición y del valorar[17]. La elaboración de la ciencia *a priori* de este mundo constituye y define "finalmente y en el sentido más elevado" la filosofía[18].

Esta concepción está muy lejos de las ideas hasta entonces sostenidas. A decir verdad, un tal neoleibnizianismo no lo volveremos a encontrar en los escritos de Husserl. El filósofo hablará de "mundos posibles" e, inclusive, "del mejor de los mundos posibles", pero sólo en este escrito define la filosofía como la ciencia del mejor de los mundos posibles. Husserl buscará en la filosofía la recuperación del mundo de la experiencia vivida, por tanto, del mundo "real", del mundo de la vida (*Lebenswelt*). La aplicación de la reducción al mundo no significa la pérdida del mundo, puesto que él es recuperado de un modo absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la actitud natural es "colocada fuera de acción" pero sólo para ser justificada en su ser pleno. Que tal creencia no pueda ser superada, poco importa. Lo importante es que el hombre supere su "ingenuidad" natural al tomar conciencia del verdadero

sentido de su subjetividad que, de manera anónima, "constituye" el universo. Husserl dirigirá todos sus esfuerzos a la racionalización de la experiencia. Para alcanzarla pasará por la descripción *eidética* del mundo, por el análisis de la "esencia pura" del mundo, esencia que es presentada en términos de posibilidad. Pero siempre se tratará de la esencia del mundo real y no de un mundo ideal.

Que el hombre pueda darse como ideal la realización de una ciencia en sentido absoluto, que dicha ciencia sea concebida como medio para la perfecta realización humana, que esta ciencia sea puesta como *idea límite,* como un ideal al cual nos aproximamos en un progreso indefinido, sin que jamás lleguemos a realizarlo, todas éstas son ideas que Husserl repetirá en una u otra forma. Pero él no volverá a concebir y a definir la filosofía como la ciencia *a priori* del mejor de los mundos posibles.

A pesar de la anterior reserva, estas últimas reflexiones de Husserl sobre la esencia de la filosofía se dejan sentir en todo su pensar. La filosofía será entendida siempre a partir de las exigencias de una "humanidad auténtica", exigencias que implican la idea de un *hombre ideal* viviendo en un *mundo ideal.* Como idea, el hombre es aquel que ha llegado a ser "verdadero, libre, autónomo", es aquel que ha realizado "la razón que le es innata" y que le ha impuesto "al conjunto de su vida personal, la unidad sintética de una vida colocada bajo la norma de la responsabilidad universal de sí mismo", porque no hay autonomía sin responsabilidad[19]. Como idea, el hombre presupone además un mundo ideal. Si el hombre concreto se realiza en la medida en que él se aproxima al hombre ideal, necesariamente debe transformar su mundo en un mundo plenamente racional. Se trata de una condición necesaria para una vida auténtica, para una vida entregada a la satisfacción de las tendencias teleológicas que conforman al ser humano[20].

Husserl, utilizando la terminología de Fichte, llama a esta "vida auténtica" en un "mundo auténtico", la *vida feliz.* La *Seligkeit* perfecta sólo se dará en una existencia ideal en donde no haya lugar, por principio, para el error, el pecado y el peligro de perderse[21]. Esta perfección absoluta —meta hacia la cual se orienta la teleología humana— es definida por Husserl, igualmente, mediante la idea de Dios. Para Husserl Dios es el *unendlich ferne Mensch,* (el hombre infinitamente lejano). Dios se resuelve en la idea de la verdad y en la vida de la verdad. Por esencia, el hombre no puede ser ni agotar a Dios, porque la verdad no puede ser agotada. La verdad es una idea límite. Dios, en cuanto idea, es sinónimo de "verdad absoluta", de "ser absoluto". Ahora bien, la teleología que guía el devenir humano no es otra cosa que la tendencia del hombre hacia lo "absoluto" en el orden del pensamiento, del querer y del valorar[22].

II. LA ESTRUCTURA TELEOLOGICA DEL HOMBRE

El hombre en su totalidad es un ser teleológico. Su estructura teleológica se revela ya en sus tendencias más primitivas, a saber, en los instintos. Husserl habla de un "yo-instinto" (*Instinkt-Ich*), de un sujeto con fines instintivos. Sus fuerzas ciegas tienden a su propia realización. Sin embargo, no hay una realización final. Nos encontramos ante un progreso dinámico en el cual cada fase realizada constituye simultáneamente un modo realizado y la aparición de una nueva intención[23]. Esto significa que el instinto primitivo se va diferenciando progresivamente para convertirse finalmente en una "tendencia", en una intención de orden superior en sí misma y, por consiguiente, en la realización que le corresponde en este nivel[24]. Gracias a este proceso el "yo-instinto" se convierte en un "yo-persona". Pero es importante tener en cuenta que en todo este proceso dinámico de su realización, el *yo* primitivo de los instintos permanece siempre el mismo. La unidad de la persona no es sino la unidad de sus múltiples tendencias e instintos que apuntan a una unidad total. En este torrente que constituye la vida (*Stroemendes Leben*) el *yo* permanece siempre el mismo, gracias al estilo de movimiento unitario que le es propio[25]. Este movimiento unitario se identifica con la teleología, una teleología que se realiza y se perfecciona en cada uno de los actos vitales. Cada meta conquistada de este "instinto total", con todo lo que ella implica en adquisiciones, intereses y nuevos fines a alcanzar, constituye sólo un momento en el devenir del ser hacia su *telos* final, a saber, hacia la unidad total y universal concretizada en la idea de una humanidad auténtica[26].

La teleología universal que vivifica al ser humano desde los actos instintivos hasta los actos estrictamente personales es de tal naturaleza que Husserl se siente autorizado a hablar de un "instinto trascendental"[27].

El primer contacto del hombre con el mundo se realiza, en efecto, mediante las afecciones e impulsos más primitivos de su ser, a saber, mediante sus instintos. Son ellos los que determinan la realización del hombre[28]. Husserl los considera como el "fundamento teleológico" de la vida trascendental constituyente, ya que el conjunto de los instintos forma un sistema de

disposiciones innatas, no sólo necesarias para la realización del hombre y del mundo que le corresponde a éste, sino también porque toda constitución presupone este sistema[29].

Ahora bien, todo sistema presupone un orden a partir de un determinado principio. Si los instintos constituyen un sistema, deben ellos presentar un orden y en este orden un primer instinto debe revelarse como el fundamento de todos los otros. ¿Cuál será este instinto? Husserl lo denomina el "instinto de la curiosidad" (*der Instinkt der Neugier*), nombre que designa la tendencia del hombre a abrirse al mundo, al "goce-de-estar-cerca-de-la-realidad" (*Lust im Dabeisein*)[30]. Este instinto puede ser comprendido, fundamentalmente, como la experiencia sensible en su orientación dinámica y en su apertura hacia el mundo de la naturaleza, hacia el mundo de las cosas, es decir, hacia el "mundo del ser puro y desposeído de todo valor"[31].

La introducción por Husserl de este instinto y, en especial, su manera de comprenderlo, es ciertamente interesante. Nos revela el cuidado de Husserl de mostrarnos que no sólo la conciencia, sino el hombre en toda su estructura es "intencional".

El primado del instinto de la curiosidad, su carácter de "fundamento primitivo", le pertenece a doble título: en primer lugar, el hombre tiene un contacto inmediato con el mundo por medio de la experiencia sensible. Por consiguiente, el instinto de la curiosidad es la fuente de aquella certeza, a modo de creencia, en la existencia del mundo, presupuesto necesario de toda otra certeza. Habría que añadir, además, que este instinto, una vez diferenciado y purificado, se convertirá en "voluntad de conocimiento" (*Willen zur Erkenntnis*)[32] y tendencia de la razón hacia la verdad absoluta. Por otra parte, el instinto de la curiosidad posee una primacía sobre los otros instintos, ya que por su orientación hacia los otros "cuerpos", funda los otros dos instintos principales, a saber, el instinto de conservación y el instinto sexual[33].

Mediante el instinto de conservación (*Selbsterhaltungstrieb*) el hombre tiende hacia las cosas para constituirlas en objetos útiles. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que este instinto posee una teleología propia, gracias a la cual tiende no solamente hacia el mundo, sino también hacia una superación de sí en un orden más elevado. En efecto, la satisfacción de la tendencia primitiva mediante la constitución de objetos en objetos de alimentación o de otra clase, en cuanto necesarios para la subsistencia, no agota la tendencia; ella asume nuevas formas, modos más diferenciados, intereses más purificados, como lo veremos más adelante.

Finalmente, mediante el instinto sexual (*Geschlechtstrieb*)[34] el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para constituirlos en objetos de placer y de amor. Así logra conservar la especie. Este instinto, de la misma manera que los otros, asume teleológicamente formas cada vez más perfectas, representadas por las "objetividades sociales". El amor instintivo se presenta más perfecto en las diversas formas de la vida comunitaria y social: matrimonio, familia, ciudad, patria, Iglesia, etc.[35].

Podemos ver, por consiguiente, cómo los instintos en un primer momento se manifiestan como fuerzas ciegas y cómo se superan en cada una de las formas de su realización. Y en esta realización del hombre a partir de los instintos se descubre, poco a poco, de una manera más clara y más precisa, el estilo teleológico del desarrollo que nos pertenece en cuanto hombres[36].

Nuestro comportamiento frente al mundo se determina en un primer momento a partir de intereses prácticos: tenemos ante todo que satisfacer las necesidades instintivas que se originan en la tendencia a conservar nuestra vida y la vida de la especie[37]. En esta fase de su desarrollo, la teleología de nuestro ser se revela, ante todo, como una "oscura voluntad de vivir" (*Willen zum Leben*)[38], pero una voluntad de vivir que no puede ser satisfecha con la simple presencia de objetos que son sólo objetos alimenticios. El hombre no es exclusivamente un animal. El es primordialmente un "yo puedo", un "organismo de facultades" de orden espiritual. De ahí que sus fuerzas instintivas asuman la forma de actos mediante los cuales el hombre no sólo puede satisfacer las necesidad inmediatas de la vida, sino también aquellas que corresponden a intenciones de orden espiritual: intenciones cognoscitivas, volitivas y axiológicas. La vida humana es una vida de inquietud (*Sorge*) y de desasosiego (*Vorsorge*); inquietud frente al presente, desasosiego frente a la incertidumbre del futuro. El hombre no vive solamente en el presente. El vive en el horizonte del futuro, él vive su futuro en el presente[39].

Una vez que el hombre toma conciencia de la vida en su totalidad, el movimiento teleológico pasa de la oscura "voluntad de vivir" instintiva, a la voluntad esclarecida que se fija como meta el ideal de una vida libre de todo cuidado. Y esta vida sólo puede ser concebida como una vida en la cual el *yo* puede vivir en la certeza habitual de una existencia fundada, de un dominio sobre el mundo y de una posibilidad de transformar, para sí y para los otros, el mundo en un mundo que garantice una vida feliz[40].

Al hombre le es lícito, gracias a su teleología, convertir su actitud práctica e instintiva frente al mundo, en actitudes valorativas y cognoscitivas. Como "razón estética", el hombre tiende teleológicamente hacia el mundo

en cuanto mundo de valores[41]. La "conciencia-valor" se compone de un conjunto de vivencias mediante las cuales el hombre valora los objetos como objetos humanos, bellos, agradables o sus contrarios[42]. Estas vivencias no deben, sin embargo, ser confundidas con los juicios de valor, los cuales, en sentido estricto, pertenecen a una actitud teórica. "Gozar" y "vivir" el valor estético de una obra de arte son actos que pertenecen a la razón estimativa, mientras que "juzgar" y "afirmar" el valor de esta misma obra de arte son actos de la razón teorética[43]. El "goce" del hombre frente a un "mundo-valor", aunque pertenezca a la dimensión de la persona, se fundamenta, según Husserl, en el instinto de conservación. La creación y realización de valores superiores son sólo momentos del movimiento teleológico del hombre hacia la unidad total de su *telos*[44].

El animal viviente en un mundo finito y en un tiempo limitado, es "feliz" en la satisfacción de las exigencias primeras del instinto[45]. Pero éste no es el caso del hombre cuya estructura teleológica apunta hacia la perfección absoluta en todas las diferentes dimensiones de su ser. El hombre puede experimentar el placer actual que le proporciona la satisfacción de una intención práctica, en cuanto satisfacción inmediata del instinto. Pero esta satisfacción no es aquella hacia la cual él finalmente tiende. El placer perfecto —*telos* de su razón estética— sólo se da allí donde el bien se muestra en su esencia de bondad, a saber, en el límite ilimitado del movimiento teleológico: él es una idea límite. Por consiguiente, supone un proceso infinito de aproximación, una superación sin límites de los valores concretos[46].

III. TELEOLOGIA DE LA RAZON "OBJETIVADA"

Hemos visto la estructura teleológica del hombre, tal como ella se manifiesta en los instintos y en la tendencia hacia la creación y realización de valores. En cada una de las actitudes fundamentales que constituyen originariamente la estructura del ser humano, se hace patente un movimiento hacia una perfección absoluta. Motivado por el deseo de realizar en sí mismo una humanidad auténtica, el hombre se supera en cada uno de sus actos.

Si consideramos ahora la orientación innata de la razón, el carácter teleológico del devenir humano se hace aún más visible. El hombre ha sido considerado siempre como un animal racional, en cuanto a él le es dado juzgar de manera verdadera[47]. El se siente requerido por la verdad y, en la misma medida en que responde a este llamado, él se siente "verdadero".

Estudiemos por extenso esta orientación teleológica de la razón. Ella puede ser estudiada en sí misma o bien en el papel que juega en el interior de la estructura teleológica total del hombre. Nos interesa estudiarla en sí misma. Pero antes de hacerlo recordemos algunos textos muy dicientes acerca del papel de la razón teorética.

Según Husserl, la razón teorética le permite al hombre llegar a una plena autocomprensión. En esta comprensión de sí mismo, el hombre se descubre

> *como un ser que consiste en sentirse llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad.* Pero no se trata solamente de aquella apodicticidad abstracta que anima a la ciencia llamada comúnmente con este nombre: esta vida está llamada a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica, de una razón de la cual se debe apoderar a través de toda su vida activa; porque es esta razón la que constituye su humanidad. Se trata, como se ha dicho, de comprender racionalmente, comprender que ser razonable es querer ser razonable; que todo esto da a la vida y al esfuerzo hacia la razón una dimensión infinita; que la razón designa aquello hacia lo cual tiende el hombre en su ser más íntimo, aquello que sólo lo puede satisfacer y hacerlo "feliz"; que la razón no tolera el ser dividida en "teorética", "práctica" y "estéti-

ca" o en cualquier otra clase de división; que ser hom' re es serlo en sentido teleológico —es un deber ser— y que esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico...[48].

Esta última comprensión de sí mismo implica, por consiguiente, una nueva praxis humana, praxis fundada.

> sobre la crítica universal de toda la vida y de todos sus fines, de todas las formas de estructuras y de todos los sistemas culturales surgidos de la vida de la humanidad y, por lo mismo, fundada sobre una crítica de la misma humanidad y de los valores que directa o indirectamente la guían. Una praxis, más exactamente, capaz de elevar a la humanidad, por medio de la razón científica universal y según las normas de la verdad, en todas sus formas; capaz de elevar a una nueva realidad humana responsable de sí misma de manera absoluta siguiendo los principios teoréticos absolutos[49].

Si este es el papel de la razón, ella constituye necesariamente la función más elevada y noble del hombre: es ella la que posibilita al hombre la marcha hacia su *telos* final[50]. Para Husserl racionalista es la "no-razón", el vivir ciego en las tinieblas de lo confuso sin el esfuerzo por salir de allí, lo que realmente hace del hombre un "infeliz"[51]. Tanto en *Krisis* como en los escritos inéditos sobre la ética, el pensamiento de Husserl se revela muy rico en ideas sobre las relaciones entre la razón y el *telos* final del hombre. Y bien podríamos nosotros interpretar en el mismo sentido las relaciones entre juicio y decisión que encontramos en otra de sus obras: la tendencia hacia la certeza de todo juicio es tan sólo un aspecto de la tendencia general hacia la propia conservación. En el juicio del hombre se decide por la validez de algo; esta validez debe ser aceptada siempre y en todas partes. Podemos decir que el *yo* permanece siendo siempre el mismo, en la medida en que él pueda defender aquella validez por la que se decidió anteriormente en su juicio[52].

La razón teorética es, pues, decisiva para la realización del ideal de una humanidad auténtica. Pero como lo hemos dicho, nos interesa estudiar la teleología de la razón en ella misma, a saber, en su tendencia hacia un conocimiento absoluto y universal. Analizaremos primero esta teleología en cuanto "objetivada" en el interés teorético que se revela en la realización concreta del saber. En el parágrafo siguiente estudiaremos la inmanencia teleológica de la razón.

La razón, tomada en sentido amplio, se despliega en actos cognoscitivos, volitivos y estimativos. Como actos de una misma razón, ellos se implican mutuamente. No es posible distinguirlos, sin embargo, a partir del interés especial y de la actitud personal que se encuentra en sus orígenes.

Si queremos distinguir el interés teorético diríamos nosotros que él está determinado exclusivamente por el valor intrínseco del pensar: él es aquella

tendencia hacia el conocimiento de la realidad total en su ser propio. Por consiguiente, el interés teorético puro excluye por principio todo acento afectivo y práctico en el conocer. Este acento puede, sin duda, ser objeto del interés teorético, pero lo será a título de objeto de conocimiento sin que por ello sea vivido en su carácter afectivo o práctico. Esta distinción es la que posibilita, precisamente, la existencia de una sociología, de una estética, de una historia, etc.[53]. A partir del interés teorético nos dirigimos "hacia el verdadero ser". Como tendencia, este interés se dirige hacia "un sistema de adquisiciones cognoscitivas, de identidades adquiridas, de seres a los cuales yo puedo volver siempre y siempre identificarlos como los mismos..."[54].

Por consiguiente, el hombre que en su actividad es movido por un interés teorético puro, bien puede ser caracterizado como alguien que no permite ser dominado por la "seriedad" y gravedad de una existencia humana angustiada e inquieta. El es un "espectador desinteresado e imparcial" que no utiliza su conocimiento exclusivamente para comprometerse en la vida en cuanto tal. Su misión y su vocación están en el "mirar hacia las cosas" (*Zuschauen*) y en el "mirarse a sí mismo" (*Sich-schauen*) con la única finalidad de conocerse a sí y de conocer las cosas en su ser verdadero[55].

Una vez que el interés teorético se haya convertido en un hábito, podemos entonces hablar de una "actitud teorética". Nos encontramos frente al hombre que se ha decidido vitalmente por la verdad, que ha convertido a la verdad en vida de su vida. Su única tarea es la búsqueda de la verdad del ser en su totalidad, de una verdad que él puede a cada instante verificar y a partir de la cual él puede experimentar el goce de un ideal realizado[56].

Se da, según lo anterior, una tendencia hacia el conocimiento perfecto del ser en su totalidad en el hombre que vive en una actitud teorética. Surge aquí un interrogante. La decisión del hombre de consagrar sus energías a la búsqueda de la verdad es un suceso y como todo suceso debe estar motivado[57]. ¿Cuál es la motivación histórica de la actitud teorética?

Es difícil de determinarlo desde el punto de vista de un individuo concreto puesto que las motivaciones pueden ser muy diversas. Pero ello es relativamente fácil desde el punto de vista de la humanidad. La pasión por la verdad se da por primera vez en la historia en los antiguos sabios griegos. Husserl trató de exponer brevemente la motivación de aquellos sabios en su conferencia sobre la *Crisis de la humanidad europea y la filosofía*[58]. Nosotros podríamos, sin embargo, indicar tres posibles motivaciones a partir de diversos textos husserlianos. Estas motivaciones serían: a) una motivación práctica a partir del instinto de conservación; b) una motivación a partir del instin-

to de la "curiosidad"; c) una motivación a partir de la toma de conciencia de la teleología de la razón.

Hemos caracterizado al hombre como un ser atizado por la inquietud frente al presente y por la angustia frente al futuro. Si el instinto de conservación nos lleva, ante todo, a buscar la satisfacción de las exigencias inmediatas de la vida, él se prolonga, sin embargo, en una adaptación del individuo al curso de los acontecimientos. El hombre siente la necesidad de dominar la naturaleza para asegurar la conservación de su propio ser en el futuro. De aquí que vitalmente tienda a racionalizar el mundo. Esta racionalización comienza por la búsqueda de las leyes causales, lo que le permitirá a partir de hechos actuales reconstruir el pasado y prever el futuro. La necesidad de llevar a término tales investigaciones da origen a ciertos métodos de economía de pensamiento que ulteriormente han de convertirse en formas del pensamiento puro. En sus *Investigaciones lógicas* Husserl nos muestra, por ejemplo, cómo a partir de aquellos métodos ciegos que son las cuatro operaciones de la aritmética, la tabla de los logaritmos y las funciones trigonométricas, podemos pasar, mediante el pensamiento significativo y simbólico, a investigaciones y demostraciones más amplias. Es así como a partir de la aritmética —ciencia de los números concretos— se constituye la aritmética general o formal en la cual los números dejan de ser conceptos de base para convertirse en conceptos de aplicación y a partir de esta aritmética formal se constituye la teoría de la multiplicidad para la cual la primera sólo es un caso particular[59].

Vemos, pues, cómo la necesidad de asegurar la propia existencia pone en marcha el conocimiento y al hacerlo los dominios del saber se extienden. Las realidades sometidas a investigación suscitan problemas; aún más, las propias investigaciones suscitan interrogantes sobre metodología. Puede suceder, y de hecho así sucede, que en este proceso el pensamiento se libere y purifique de todo acento práctico para determinarse exclusivamente por sí mismo, por su teleología inmanente, cuya culminación sería el conocimiento perfecto y absoluto del ser en su totalidad[60].

Lo anterior no significa que el instinto de conservación sea el que funde la teleología de la razón o que ésta pueda ser considerada como una tendencia biológica. El instinto de conservación tan sólo motiva la aparición del interés teorético. Avenarius con su principio "del menor esfuerzo" y Mach con su principio de la "economía del pensamiento", parece que intentaron algo diferente. Esto explica las críticas de Husserl a tales autores. La teleología tiende hacia el polo ideal de una racionalidad absoluta y universal y es esta idealidad la que funda, precisamente, la economía mental. La conservación propia exige ciertamente una cierta adaptación del pensamiento a la

naturaleza externa para juzgar las cosas, para prever el futuro, hallar las causas de los fenómenos, etc. Esto debería ser considerado en un estudio sobre el papel de la teleología de la razón en el interior de la teleología universal del hombre hacia una humanidad ideal en un mundo ideal. Pero la razón en sí misma está orientada por principios ideales. ¿Acaso no medimos el pensamiento empírico a partir del pensamiento ideal?[61].

Una segunda motivación del interés teorético la encontramos en el instinto de la "curiosidad". Como lo hemos visto, el instinto de la curiosidad se resuelve fundamentalmente en la experiencia sensible orientada y abierta al mundo de la naturaleza. En *Experiencia y juicio* Husserl llama a este instinto "el interés de la percepción" y lo considera como una primera manifestación del interés teorético. Por este instinto tendemos a conducir el objeto de la percepción a su donación total. La toma de conciencia sobre la donación subjetiva y relativa del mundo hace que el hombre tienda a racionalizar su experiencia. El "encuentro", el diálogo, la comprensión mutua nos anima a querer conocer los objetos, a determinarlos, a fijar su identidad, en otras palabras, a poseerlos verdaderamente en su totalidad[62].

Por consiguiente, el instinto de curiosidad, este "goce-de-estar-cerca-de-las-cosas" puede ser considerado como una motivación de la actividad teorética. Husserl nos lo muestra, por cierto muy bien, cuando en *Krisis*, al querer analizar la constitución genética de las ciencias positivas, se remonta hasta el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y cuando en *Experiencia y juicio*, al querer determinar los presupuestos del juicio predicativo, es conducido hasta la experiencia pre-predicativa. Esto nos indica que la predonación del mundo constituye la "satisfacción" de las tendencias del instinto de la "curiosidad", es decir, de la experiencia sensible. Y es, precisamente, la problemática implicada en esta predonación del mundo la que puede motivar el interés científico.

Una modificación de este instinto de curiosidad es la "admiración", el "asombro". Recordemos que de ordinario se considera el asombro como la primera motivación de la actitud teorética. El propio Husserl encuentra en el asombro la raíz de la pasión por las ciencias en los griegos. Cuando los griegos entraron en contacto con los pueblos de oriente se asombraron ante la diversidad de cosmovisiones. Cada pueblo poseía "su verdad" y "su mundo". El asombro los condujo a intentar conocer la "verdad en sí", el mundo tal cual él es, fuera de toda tradición popular, independientemente de cualquier mitología, etc. Los griegos se decidieron a buscar la verdad para vivir en la verdad. A través del tiempo, la experiencia vivida por los griegos se renueva

constantemente. Cada uno de nosotros debería asombrarse frente a la multiplicidad de "verdades" contradictorias. La realidad está allí, nos interroga, su relatividad y su identidad dan origen a toda una problemática. Querer responder a esta problemática constituye una posible motivación de la actitud teorética[63].

La tercera motivación y la más importante es la toma de conciencia de la teleología de la razón. Arrojados en el mundo y en la historia, tenemos la experiencia de las ciencias como formas culturales que se han constituido a través de generaciones de sabios. Todas estas formas culturales son portadoras de una intención, de una teleología. Este sentido teleológico se nos revela al entrar en comunión mediante la "entropatía" con los hombres de ciencia. "*Tomar conciencia* no significa otra cosa que intentar establecer realmente el sentido que en la simple opinión tan sólo es intentado o presupuesto; se puede decir, igualmente, que tomar conciencia tan sólo significa intentar conducir el 'sentido que pide la realización'... al estado de sentido realizado..."[64]. Tomar conciencia de la teleología de la conciencia significa, por consiguiente, no sólo analizar el "sentido", la intención de la actividad teorética, sino también querer conducir este sentido, esta intención al estado de intención realizada.

Desde este punto de vista la toma de conciencia motiva la actitud teorética. Al hacerlo, el hombre se coloca bajo la voluntad de realizar el sentido de la razón, a saber, la posesión del ser verdadero en su totalidad. Esta decisión por una vida teorética —lo que implica la voluntad de asumir la responsabilidad de cada uno de los actos cognoscitivos— explica por qué Husserl consideraba que la reflexión, en cuanto reflexión, se da ante todo en la voluntad[65].

Tales son las posibles motivaciones del interés teorético, interés que ha dado origen a esa gama de ciencias que constituyen hoy en día el dominio del saber humano. Husserl en diversos lugares se refiere a la génesis de las diversas ciencias a partir de este interés teorético. Una síntesis de esta génesis la encontramos en el inédito ya citado sobre *La idea de la filosofía.* El interés teorético exige unidad y universalidad en nuestros conocimientos. Es esta exigencia la que nos hace pasar de conocimientos particulares a otros más universales: de los hechos a las leyes, de las leyes a las teorías, de las teorías limitadas a otras más vastas que abrazan a las anteriores. Es este un movimiento sin límites hacia la universalidad y hacia la unidad de una sola teoría de la cual se podrían deducir sistemáticamente todas las leyes correspondientes a un dominio determinado de objetos; leyes que, a su vez, comprenderían y explicarían toda realidad que pueda presentarse bajo las mismas condiciones que aquellas que ya hacen parte de sus dominios. Esta división de objetos

en dominios determinados, en cuanto están regidos por leyes determinadas, da origen a la constitución de diversas ciencias positivas. El movimiento teleológico de la razón no se agota, sin embargo, en la formación de todas estas diversas ciencias. En efecto, los objetos de un dominio determinado guardan relaciones con los objetos de otros dominios, lo que implica, por consiguiente, relaciones especiales entre las diversas ciencias. Dichas relaciones deben ser igualmente sistematizadas. La búsqueda de unidad entre las diversas ciencias es una exigencia de la razón.

Al lado de este problema de la unificación de las diversas ciencias y teorías, se encuentran otros problemas que conducen aún más lejos el movimiento teleológico de la razón. Husserl cita entre otros, el de la verdad. Nosotros lo hemos experimentado más de una vez: todo juicio fundado en la experiencia o en conexión con un pensamiento general e indirecto, se revela frecuentemente como no respondiendo a la realidad. El es, por principio, reformable. Por otra parte, la duda sobre los enunciados "verdaderos" de la ciencia llega a ser siempre posible, como también lo es la interrogación sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus diversas formas y, en fin, sobre el valor de los métodos adoptados. Todo esto explica por qué nosotros somos impulsados a dirigir nuestra mirada, no ya sobre las cosas sino más bien sobre nuestro propio pensamiento en cuanto tiende hacia las cosas. Estas consideraciones dan origen a nuevas ciencias; por ejemplo, a la lógica formal. La lógica, elaborada en la *reine Allegemeinheit,* trata de buscar las normas del juicio verdadero, las formas del silogismo, etc.

La tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza, pues, de manera teleológica. Esta teleología partiendo de la experiencia concreta, singular y práctica, se despliega hacia el conocimiento sistemático y teorético de las ciencias positivas para llegar, finalmente, a una ciencia del conocimiento en cuanto conocimiento. Para Husserl este conocimiento se realiza sin que el sabio tenga necesariamente conciencia del ideal hacia el cual tiende, ni sobre el valor ni sobre la realización concreta de dicho conocimiento. Con otras palabras, la verdad absoluta no siempre es puesta por el sabio como el *telos* final de su actividad teorética.

Cuando esta tendencia hacia el conocimiento absoluto se convierte en un ideal conscientemente buscado y, por consiguiente, en un fin normativo de la actividad teorética, tenemos entonces la filosofía, la que se define como la ciencia que tiene por objeto el ideal de un conocimiento sistemático que abarca el todo, —de manera teorética y positiva—, el ideal de un conocimiento perfecto y plenamente fundamentado[66].

Analizada la teleología de la razón en cuanto "objetivada" en el interés teorético que se revela en la génesis del saber, sólo nos resta estudiar detenidamente la teleología inmanente de la misma razón.

IV. LA TELEOLOGIA INMANENTE DE LA CONCIENCIA

El gran descubrimiento de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* fue la idea de la intencionalidad. Husserl conoció la noción tradicional de la conciencia como la unidad de todas las vivencias psíquicas en la duración concreta del yo empírico. Conoció, igualmente, aquella concepción de la conciencia como conocimiento interior de las propias experiencias psíquicas. Para él, sin embargo, la conciencia es el conjunto de vivencias caracterizadas por el hecho de ser intencionales, es decir, por el hecho de estar dirigidas hacia un objeto[67]. La conciencia es un acto.

Los actos concienciales son "fenómenos que en ellos mismos contienen intencionalmente un objeto". Esta relación intencional de la conciencia a un objeto no debe, sin embargo, ser entendida como una relación real. El objeto, en efecto, no hace parte de la vivencia y ésta no es un todo cuyos elementos serían la intención y el objeto. En una sensación de color, por ejemplo, ni el objeto ni el color del objeto son "vividos" y por consiguiente yo no soy consciente de ellos. Puede suceder, inclusive, que el objeto no exista y que, por consiguiente, el color tampoco. Sin embargo, el color está presente a la conciencia como "apariencia". La vivencia es precisamente esta apariencia vivida[68].

Una segunda característica esencial de la conciencia como acto es el ser un acto objetivamente, o bien, el fundarse sobre un acto objetivante[69]. En efecto, todo acto en cuanto intencional implica la presencia del objeto a la conciencia. Nosostros no podemos juzgar, desear, etc., sin que el objeto juzgado, deseado, etc., no nos sea presente. Hacer presente al objeto a la conciencia significa representar u objetivar[70]. Todo acto debe hacer presente al objeto por sí mismo o debe fundarse sobre otro acto que en sí mismo sea objetivante. En este caso, el acto objetivante funda a aquel que no lo es y nosotros podemos decir que todo acto intencional es fundamentalmente una representación, dado que, "en cada acto el objeto intencional está presente en virtud de un acto de representación, y allí donde no se trata de una 'simple' representación entonces el acto de representación está ligado de una

manera tan característica y tan íntima a uno o varios actos o mejor, a caracteres de actos, que, por lo mismo, el objeto representado es simultáneamente el objeto juzgado, deseado, esperado, etc."[71].

Una tercera característica de la conciencia que define el acto intencional por excelencia, a saber, el acto cognoscitivo, es la *plenitud intuitiva.* Un acto de conocimiento es el acto sintético que aprehende la identidad objetiva de dos intenciones de un mismo objeto: la intención de significación y la intención intuitiva. En efecto, todo acto intencional es pensamiento de un sentido, es decir, un acto en el cual una significación se hace presente a la conciencia. Pero una intención significativa, por sí sola, no es un conocimiento. Ella es una intención vacía, que sólo se hace conocimiento si su objeto se hace presente en sí mismo a la conciencia, es decir, si el objeto es aprehendido intuitivamente y no tan sólo representado en la significación. Por consiguiente es la aprehensión del "llenar" la intención vacía mediante la presencia del objeto en persona lo que constituye propiamente el acto del conocimiento[72]. Para comprender mejor esto, tomemos un ejemplo del dominio de la percepción dado que, según Husserl, la percepción es la intuición donadora original[73]. He aquí un cenicero sobre la mesa. Yo lo percibo y yo lo denomino. Tenemos una significación y una percepción. ¿Cuáles son sus relaciones? Husserl nos dice que el acto de significación piensa y expresa el objeto, mientras que el acto de percepción nos lo da determinando de esta manera la referencia objetiva de la significación. En efecto, la significación no reside en la percepción del cenicero; ella se encuentra en la intención, en *la dirección* hacia "esto es un cenicero". Ahora bien, "sin la percepción o un acto que funcione de una manera correspondiente, *la dirección* hacia sería vacía, sin diferenciación determinada, simplemente imposible *in concreto*"[74]. La percepción es la que al determinar la dirección de la intención, la hace posible. Tenemos aquí dos actos, radicalmente distintos, pero sintetizados por un tercero, a saber, el acto del conocimiento[75].

Podemos considerar el acto del conocimiento ya sea como una unidad estática o ya como una unidad dinámica del objeto expresado y de la intención que lo expresa. Como unidad estática, en el caso en que los dos sean idénticos y su identidad sea simplemente verificada, "vista", es decir, cuando el nombre y la cosa se recubren. En este caso el acto de significación está fundado sobre el acto de la percepción y religado a través de este último al objeto determinado; aquí el acto de expresión y el acto de percepción tienen el mismo contenido intencional. El acto de conocimiento tan sólo reconoce una identidad[76]. Pero para llegar a esta unidad estática es necesario realizar la síntesis de dos actos. La identificación entre significación y percepción no es algo instantáneo. Entre la intención vacía y la intención intuitiva se da un

espacio temporal[77]. Por consiguiente, el acto del conocimiento debe ser considerado como un proceso dinámico, un proceso que pone en relación significación y percepción.

Si esto es así, el conocimiento y la intención intuitiva son la misma cosa. Hablaremos de un conocimiento pleno y auténtico cuando su correlato es la plenitud concreta del objeto presente en persona a la intuición. Esta plenitud intuitiva no siempre es realizable. La percepción, por ejemplo, nos da un "llenar" auténtico puesto que ella se mide por el objeto mismo y, sin embargo, no es plenamente auténtico puesto que el objeto de la percepción se da necesariamente en perfiles. La intención intuitiva mienta más de lo que ella intuiciona: la percepción externa mienta un objeto, pero ella aprehende solamente aspectos de dicho objeto. La intención intuitiva plenamente auténtica es, según esto, una idea límite y, por consiguiente, el conocimiento absoluto también lo es[78].

Tales fueron, en síntesis, las ideas fundamentales de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* acerca de la intencionalidad y del acto del conocimiento. En obras posteriores profundizó estas ideas; de manera especial las relacionadas con la esencia del acto del conocimiento (teoría de la noesis y el noema), el sentido del "llenar" como el "hacer evidente", la distinción de la conciencia como conciencia actual, potencial y atencional; la introducción, finalmente, de un *yo* como centro unificador de las vivencias. Nos interesaba llamar la atención sobre el dinamismo teleológico de la conciencia que se encuentra ya presente en las *Investigaciones lógicas:* el conocimiento absoluto, la adecuación integral entre el mentar y el ver, entre la intención y la intuición se da en una perspectiva infinita. Más allá de cada ver actual se da siempre un horizonte abierto de intenciones que deben ser actualizadas. Sin embargo, toda la actividad del conocimiento se orienta hacia esta actualización.

Y esta orientación de la intención es teleológica porque ella exige necesaria y esencialmente su actualización. El signo, en cuanto signo, no posee ninguna relación hacia el objeto significado. La conciencia es la que proyecta la relación del signo hacia el objeto[79]. Ahora bien, para justificar la relación del signo al objeto significado, la significación debe ser identificada con una intención que alcanza directamente aquello que la significación tan sólo alcanza indirectamente. Sólo las intenciones perceptivas o imaginativas alcanzan directamente las cosas, de manera que cada significación exige ser realizada en una intuición[80].

El sentido teleológico se revela, además, en el hecho de que la intención está determinada en ella misma, es decir, que ella incluye la designación indi-

vidual. En efecto, los términos singulares, los adjetivos, los nombres propios, los pronombres demostrativos tienen, según Husserl, un sentido independiente de la intuición. Ellos exigen solamente ser realizados mediante ésta[81].

Conciencia potencial y atencional

La concepción de la conciencia en las *Investigaciones lógicas* presentaba un cierto carácter subjetivo. La conciencia definida como acto, como dirección hacia los contenidos que le son efectivamente dados implica un cierto subjetivismo. Con la introducción del "campo de potencialidades" en *Ideas*, tenemos no sólo una precisión sobre la estructura de la conciencia sino también una afirmación más clara de su dinamismo teleológico universal. Cuando yo percibo, es decir, cuando yo me encuentro dirigido hacia un objeto, hacia el papel sobre el cual yo escribo, lo aprehendo como siendo esto, *hic et nunc*. Pero aprehender es extraer: "todo aquello que es percibido sobresale sobre un fondo de experiencia". Alrededor del papel hay lápices, libros, etc.; "ellos también son percibidos de una cierta manera, se ofrecen allí a la percepción, están situados dentro del campo de la intuición", pero mientras yo esté dirigido hacia el papel, no lo estoy hacia ellos, ni siquiera indirectamente. Ellos aparecen sin ser "absorbidos" o puestos por ellos mismos. La conciencia es explícitamente "conciencia de papel" pero simultáneamente y de modo implícito, conciencia de este "fondo". Por consiguiente el "flujo de la vivencia no puede estar constituido únicamente de actualidades": la conciencia no tiene que ser necesariamente acto para ser conciencia intencional, puesto que ella puede dirigirse potencialmente hacia contenidos heterogéneos[82].

Toda conciencia actual posee un horizonte de inactualidades, de "posibilidades abiertas", susceptibles de una actualización progresiva: basta una conversión de la mirada para que lo implícito se haga explícito, para que la intención se haga atención.

Por consiguiente, es necesario distinguir tres modos de conciencia intencional, a saber, la actual, la potencial y la atencional. Y hay que distinguir, simultáneamente, el contenido, dado actualmente y el "campo de percepciones potenciales"[83].

Lo anterior nos está diciendo que la conciencia debe ser considerada como un haz de luz que se proyecta sobre contenidos que le son heterogéneos. Sin esta tendencia hacia aquello que ella no es, la conciencia dejaría de ser conciencia. El contenido heterogéneo es independiente de todo acto. Y la manera de darse de este contenido define los dos modos de darse la misma realidad a la conciencia, a saber, la inmanencia (donación actual) y la trascen-

dencia (donación potencial) y simultáneamente define los dos modos fundamentales de conciencia: conciencia actual y conciencia potencial.

Debemos añadir el modo de conciencia atencional, el cual pone su contenido como "objeto de conocimiento". Entre los actos actuales, algunos presentan un carácter especial, a saber, el carácter de aprehender, de fijar y de poner el contenido como objeto de conocimiento. La dirección actual de la conciencia hacia un contenido intencional no se identifica con el conocimiento de este contenido[84]. La aprehensión de un objeto por la conciencia implica que ésta lo determine, lo escoja entre otros contenidos actualmente dados. Aquello que es amado o deseado, por ejemplo, puede darse actualmente, sin ser objeto de conocimiento. Sólo gracias a la atención se hace objeto del conocimiento[85]. La atención hace que el modo potencial se convierta en actual, y que éste, a su vez, se haga objeto de conocimiento. Además, la atención caracteriza al *cogito* en el sentido exacto de acto y define al "yo vigilante" y a la conciencia que se compromete, que toma posición, que vive libremente en sus actos[86].

Lo anterior implica una actividad de este modo de conciencia (actividad de elección y realización de ella), en oposición a la conciencia actual que, según Husserl, no es activa. Esta actividad supone, finalmente, el "yo puro" como polo ideal al cual se refieren los actos intencionales, como el centro activo que realiza el pasaje de la intencionalidad potencial a la intencionalidad actual[87].

La constitución de la objetividad

Hemos visto las características y los modos de la conciencia. Como primera característica hemos encontrado la relación intencional a un objeto. Nos falta analizar la naturaleza de la intencionalidad. El análisis de la correlación entre *noesis* (vivencia intencional) y *noema* (objeto intencionado) y de sus componentes respectivos, nos revelará la naturaleza y el alcance de la concepción husserliana de la conciencia y su significación para la concepción del hombre como ser teleológicamente estructurado: "La expresión 'conciencia de algo' se comprende muy bien y, sin embargo, ella es supremamente incomprensible"[88] puesto que la intencionalidad significa no solamente que no hay juicio ni percepción sin cosa juzgada o percibida, sino también que la objetividad es constituida en un proceso dinámico.

Analicemos en primer lugar el noema u objeto intencionado[89]. Este pomo en flor percibido en este momento, puede ser objeto de la imaginación. La significación "árbol" de mi acto actual de percepción, será la misma

en mi acto de imaginación. Sin embargo, un pomo percibido y un pomo imaginado no son totalmente la misma cosa. Hay que distinguir, por consiguiente, en el noema "árbol" elementos de estabilidad y de identidad y elementos de multiplicidad y de variabilidad; hay que distinguir un *quid* y *quomodo*, un *sentido* y su *modo de donación (der Sinn in Wie seiner Gegebenheit)*. El sentido es, en efecto, aquel núcleo estable, aquella "identidad de fondo", que permanece siempre el mismo a pesar de los elementos variables que lo determinan cualitativamente. El es el noema en sentido estricto[90].

Los elementos variables que se añaden al núcleo pueden ser de diverso orden. Tenemos, por ejemplo, las modalidades de presentación del noema como son el ser percibido, imaginado, juzgado, deseado, etc.[91]. Se deben añadir los caracteres ontológicos o caracteres de ser (*Seinscharaktere*), ya que el noema puede presentarse como real, posible, cierto, verosímil, dudoso, etc.[92].

De estos caracteres hay que distinguir el carácter afirmativo o negativo: lo afirmado, por ejemplo, bien puede ser real o posible[93]. Finalmente, hay que tener en cuenta los caracteres axiológicos e, inclusive, las mutaciones atencionales que constituyen, igualmente, modos que afectan necesariamente la manera de darse del núcleo.

Todos estos elementos variables tienen algo de común: ellos son caracteres posicionales o téticos; ellos son los correlatos de actos noéticos mediante los cuales el ser es puesto según un modo determinado.

Según lo anterior, los caracteres de ser y de presentación no son subjetivos sino que pertenecen objetivamente al noema. Ellos son, precisamente, los que con el sentido idéntico o núcleo forman el noema completo o noema en sentido *lato*. Ellos designan "caracteres del árbol que aparece en cuanto tal, con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. No se trata, pues, de modos de la conciencia en el sentido de elementos noéticos, sino de modos en que se da aquello mismo que es consciente y en cuanto es consciente"[94].

Al analizar todos los elementos variables del noema se constata la existencia, en cada una de las series de los elementos, de un carácter originario, de una forma madre (*Urform*), respecto al cual, los otros sólo son modificaciones secundarias. Para la serie de modalidades de presentación esta forma originaria es la percepción. Todas las otras modalidades sólo vienen a ser representaciones: un árbol representado es un árbol percibido en el pasado. Recuerdo, retrato, imaginación, etc., reenvían necesariamente al objeto de

una percepción pasada[95]. En la serie de los caracteres de ser, lo posible, lo verosímil, etc., son sólo modificaciones de lo "real", del ser puro y simple (*Sein schlechthin*), el cual constituye el carácter originario para esta serie[96]. Finalmente, la negación es un modo derivado de la afirmación: su función noemática es la de "tachar" el carácter de ser y el de conferirle la modalidad de no-ser. El no ser es un modo de ser[97].

La descripción noemática nos revela el sentido inmanente, siempre idéntico, núcleo que es determinado cualitativamente por la serie de los elementos posicionales.

Hay otro aspecto del noema que debe ser mencionado. A saber, su aspecto cognoscitivo o trascendente: la relación al objeto "por medio del sentido". La conciencia intencional pretende ser objetiva. Por otra parte, todo sentido, en cuanto tal, designa una orientación, un reenvío teleológico "a aquello que es". Preguntémonos por este objeto.

Si excluimos todo aquello que concierne al modo de la donación (percepción, memoria, etc.) el sentido noemático aparece como una constante que se encuentra siempre idéntica en medio de las mutaciones. El contenido de este sentido noemático puede ser explicitado mediante expresiones propias de la ontología formal o de las ontologías materiales. Ahora bien, los predicados son siempre predicados de algo. Por consiguiente: "este algo debe pertenecer al núcleo". De esta manera el sentido noemático no es solamente un centro unificador sino también el soporte o substrato de todos los predicados. La multiplicidad de determinaciones sólo es inteligible mediante una unidad. Esta multiplicidad debe unificarse teleológicamente mediante la referencia a un polo de unificación. Este polo de referencia, este sujeto de los predicados es llamado por Husserl el "puro X" por cuanto, fuera de sus determinaciones objetivamente propias, no puede ser determinado[98].

Teniendo en cuenta lo anterior, hay que distinguir en el noema:

a. *El X u objeto puro y simple*, sujeto de las determinaciones y centro unificador de las vivencias y de sus *noemas* correspondientes. Es él el que asegura la objetividad del *noema* y de su sentido.

b. El *contenido* del objeto puro, es decir, el conjunto de los predicados objetivos.

c. El *sentido* que resulta de la unión del X y de sus determinaciones, o mejor, el objeto en el cómo de sus determinaciones (*In Wie seiner Bestimmentheiten*).

Estas distinciones nos permiten comprender la intencionalidad propia del noema y, por otra parte, la misión infinita del conocimiento. Aunque el objeto y sus determinaciones se implican teleológicamente (dado que no hay determinaciones sin substrato y que el substracto sólo se revela en y por sus determinaciones), es, sin embargo, el objeto el que es objeto en sentido estricto. En cuanto polo unificador de las relaciones intencionales, el objeto hace posible la intencionalidad de la conciencia y asegura la objetividad del noema y de su sentido. Pero si él es dado con las determinaciones objetivas expresadas por el sentido noemático, ello significa que el noema sólo se refiere al objeto mediante su sentido o contenido[99]. El noema no puede, por consiguiente, tener más que un objeto, puesto que éste juega el papel de polo unificador. Pero el objeto puede tener varios sentidos. Las determinaciones de un objeto pueden variar y multiplicarse al infinito: el objeto debe permanecer, sin embargo, siempre el mismo. Ahora bien, fijar todas las determinaciones, todos los sentidos noemáticos posibles del objeto, implica una misión infinita para el conocimiento. Esto se comprende mejor si nosotros nos interrogamos acerca de la manera de concebir este objeto. Si se tratase de un objeto individual, tendríamos una multiplicidad de noemas correspondientes a la multiplicidad de objetos individuales. El conocimiento tendría que determinar, en este caso, el horizonte interno de cada objeto individual. Pero resulta que todo objeto individual posee un horizonte externo, a saber, una infinitud de relaciones con otros objetos y, finalmente, reenvía al mundo en su totalidad como horizonte de los horizontes. Nosotros podemos considerar, por consiguiente, al mundo como el substracto absoluto de todas las determinaciones posibles, determinaciones que sólo pueden ser explicitadas en un progreso indefinido y teleológico del conocimiento[100]. De esta manera, el objeto unificador de la conciencia es la universalidad del ser (*All Seiendes*), una totalidad que se realiza en y por medio de la multiplicidad de los sentidos noemáticos.

La noesis y su relación con el noema

Nuestro interés se dirige ahora no ya sobre el objeto dado noemáticamente, sino sobre su experiencia, es decir, sobre la multiplicidad subjetiva en la cual el objeto aparece a la conciencia. ¿Cómo podríamos explicitar esta correlación entre noesis y noema? Quizá bajo las formas de un paralelismo. Pero sería necesario tener en cuenta algunas diferencias esenciales.

En primer lugar la intencionalidad implica una orientación dinámica que es extraña a la noción de paralelismo. Por otra parte, noesis y noema no son homogéneos. En efecto, la noesis en sus diferentes momentos hyléticos y noemáticos pertenece a la vivencia y a su temporalidad inmanente; el noema,

por el contrario, no es parte integrante de la vivencia. Finalmente, el paralelismo sugiere una exterioridad recíproca de las series, mientras que aquí se trata de la constitución del noema por la noesis[101].

Al analizar la estructura del noema descubrimos una multiplicidad de modalidades de presentación y una multiplicidad de caracteres ontológicos. Encontramos, por otra parte, que cada una de estas series implica un carácter originario respecto al cual los otros son derivaciones secundarias. Algo "paralelo" encontramos en el análisis de la *cogitatio* o noesis.

En efecto, la espontaneidad del ego se manifiesta en actos de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc. La noesis, como vivencia actual, se caracteriza, por consiguiente, cualitativamente. Entre las vivencias se da también una que presenta el carácter de originaria (*Urerlebnis*) respecto a la cual las otras sólo son modificaciones. Esta vivencia originaria es la percepción a la cual reenvían todas las otras noesis. El recuerdo, por ejemplo, es un "haber-percibido", una percepción pasada; la anticipación es una percepción en el futuro, la imaginación una percepción bajo la forma del "cuasi". Todas las vivencias reenvían, de esta manera, a la percepción como a una vivencia no modificada. Sólo la percepción es una *presentación originaria:* las otras vivencias son representaciones que deben ser definidas en relación intencional a la percepción[102].

A estos caracteres noéticos de presentación se añaden los caracteres correspondientes a los ontológicos del noema. Nosotros tenemos, por ejemplo, los caracteres de certeza, de conjetura, de sospecha, etc., los cuales deben ser considerados como caracteres dóxicos o téticos o de creencia, en cuanto ponen el ser según un modo determinado. En esta serie es la certeza la que posee el carácter de creencia originaria (*Urdoxa*). A partir de ella se unifica y se define la multiplicidad de caracteres dóxicos[103]. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que toda vivencia modificada puede ser considerada como creencia originaria, pues la adición de nuevos caracteres noéticos o la modificación de caracteres antiguos constituyen no sólo caracteres noemáticos sino que provocan, *ipso facto,* la constitución de nuevos objetos que, a su turno, pueden ser aprehendidos como objetos originarios según el modo de la creencia primitiva[104].

Tenemos finalmente, las modificaciones de la afirmación y de la negación, a las cuales se debe añadir la modificación *sui generis* de la "neutralización". Siendo así que toda cosa, negada o afirmada, reenvía necesariamente a una modalidad de la creencia, la negación y la afirmación deben ser consideradas, a su turno, como la modificación o confirmación de una "posición"

(*Setzung*)[105]. La originalidad de la neutralización consiste en el hecho de que ella no añade ninguna modificación a los otros caracteres, mientras que la afirmación y la negación implican un cambio en la posición del ser. La neutralización suspende toda eficacia determinante a los caracteres existentes: ella no afirma, ella no niega, ella no duda. Ella se abstiene de obrar (*sich-des-Leisten-enthalten*), ella suspende toda creencia, toda posición, toda proposición[106]. La neutralización representa, para Husserl, la condición de posibilidad de la actitud teorética pura y la posibilidad de la filosofía como ciencia: gracias a ella, se puede tener una experiencia del sentido noemático puro, experiencia en la cual el sentido noemático se da "como si" (*als ob*) fuese independiente de todo carácter posicional. En esta forma es posible realizar el análisis deseado[107].

Consideremos ahora los elementos reales de la vivencia correspondiente al "sentido noemático"[108]. Tenemos la "materia" o la diversidad hylética, es decir, la multiplicidad de datos de la sensación (color, sonido, blandura, etc.) mediante los cuales se manifiesta el sentido noemático. En oposición a la unidad intencional, la *hylé* es un diverso real. En la medida en que las determinaciones sensibles del objeto son dadas mediante la *hylé*, podemos decir, que ésta nos da el objeto. Pero es necesario tener bien presente que la *hylé* no se identifica con las determinaciones sensibles y que ella no es intencional y que, por consiguiente, si ella manifiesta el objeto, no lo hace por ella misma[109]. El carácter intencional pertenece sólo al momento noético, el cual a veces es designado por Husserl con el término *forma*. Hay que distinguir en la vivencia intencional, según esto, la *hylé* (o materia sensorial) y la *forma* (forma intencional). Su unión constituye la vivencia.

Al introducir la intencionalidad en la materia, la forma realiza la donación de sentido intencional. La vivencia es, por consiguiente, noética solamente cuando la *hylé* es informada por un momento noético y cuando por medio de este momento recibe un sentido. De esta manera la noesis tiene una función, la función de constituir la objetividad: ella hace la síntesis de lo diverso en la unidad de un sentido, dando "a la expresión de conciencia su sentido específico" y haciendo que "la conciencia indique *ipso facto* algo de lo cual ella es conciencia"[110]. La intencionalidad es, por consiguiente, una función u operación (*Leistung*) y no un receptáculo de relaciones objetivas estáticas. El objeto de la conciencia no es recibido pasivamente, sin ser tampoco activamente producido: él es vivido[111]. La intencionalidad es una operación vital fundada en la esencia pura de la noesis[112].

Esta función noética toma formas muy diversas. En la percepción, por ejemplo, toma la forma de una animación mediante la aprehensión percep-

tiva: los datos de las sensaciones son animados por la aprehensión significante que ofrece, de esta manera, representaciones del objeto noemático[113].

Se descubre, pues, una correspondencia entre la *hylé* y la forma noética, entre las percepciones cambiantes y el objeto tal como aparece en el noema. Todo cambio en el estatuto hylético implica una modificación *noemática* de la percepción e, inversamente, todo cambio en la percepción entraña una modificación en la significación del diverso hylético:

> el objeto árbol sólo puede aparecer en una percepción *en general* como determinado *objetivamente* tal como aparece en ella, *cuando* los elementos hyléticos (o en el caso de que se trate de una serie continua de percepciones —cuando las continuas variaciones *hyléticas*) sean justo los que son y no otros. Esto implica, pues, que toda alteración del contenido hylético de la percepción, si no llega a suprimir precisamente la conciencia perceptiva, no puede menos que tener por resultado, como mínimo, el que lo que aparece se vuelva objetivamente "distinto", sea en sí mismo, sea en la orientación que corresponde a su manera de aparecer, etc.[114].

Los momentos hyléticos prescriben, por consiguiente, de alguna manera el objeto. Pero no olvidemos que estos momentos son intencionales: es la noesis la que informa necesariamente la *hylé* y determina esencialmente cuál será el objeto constituido.

El noema objetivo es, según la anterior, el producto de la unificación intencional y teleológica de un diverso hylético mediante las funciones noéticas. Un objeto es objeto *para* la conciencia en la medida en que él es *por* la conciencia y él lo llega a ser al término de una síntesis de identificación que unifica en una sola unidad de aprehensión todas las aprehensiones y momentos hyléticos parciales.

La aprehensión noética orienta teleológicamente el diverso hylético y constituye en y a través de la materia animada el noema objetivo[115]. De esta manera las combinaciones de materia y forma noéticas son de naturaleza determinada. En virtud de una necesidad eidética inmanente, ellas implican una propiedad extraordinaria, a saber, el de tener conciencia de tal o cual cosa determinada[116].

Por consiguiente, cada vivencia implica *a priori* un objeto y este objeto viene a ser la unidad de una cierta composición noemática, la cual es, igualmente, prescrita necesariamente por el juego de la noesis.

Razón y realidad

Los análisis precedentes nos han mostrado que la objetividad es el correlato de una multiplicidad de vivencias que concuerdan en el hecho de ser

conciencia de una misma cosa. Toda trascendencia debe ser constituida. Surge ahora un problema: ¿esta cosa, este objeto es real? ¿Hay una diferencia y si la hay cuál es, entre la realidad en sentido estricto y el objeto intencional? Este es el problema de la racionalidad, es decir, el de la legitimación del sentido del objeto.

¿Qué es lo que puede asegurar la racionalidad de una noesis y el noema correspondiente? Es la percepción en sentido *lato*, en cuanto ella da el objeto en persona[117]. Es cierto que toda evidencia puede llenar una intuición vacía. Sin embargo, esta función pertenece en propiedad a la percepción en cuanto ella es el "ver originario". De esta manera la percepción es "la primera forma fundamental de conciencia racional". Si consideramos el sentido en cuanto "pleno", diremos que él es el fundamento del carácter posicional (carácter de ser) del noema y que esta plenitud funda, además, su carácter racional de legitimidad y correlativamente de realidad.

En la experiencia constitutiva primitiva del objeto trascendente, por ejemplo, nosotros tenemos, en primer lugar, una intención anticipativa que determina *a priori* la teleología de la experiencia al determinar de manera ideal el sentido del objeto. Esta intención debe ser sometida a un proceso que la haga "plena". Puede suceder que la explicitación objetiva siga un curso que concuerde con el sentido anticipado y que, por consiguiente, que éste se haga "pleno" de una manera sintética y primitiva. En caso contrario debe ser corregida la experiencia hasta que se encuentre la unidad concordante esencial[118]. El *télos* de este proceso es el de llegar a la plenitud perfecta de la intención, lo que implica tanto la racionalidad perfecta de la noesis como la plenitud intuitiva del noema. El carácter posicional sólo es motivado "racionalmente", es decir, sólo es válido, si el sentido llega a ser intuitivamente pleno. La evidencia o visión intelectual es, por consiguiente, este proceso de motivación, o más exactamente, la unidad formada por la posición racional con aquello que la motiva esencialmente[119]. La evidencia no es una forma del sentimiento o de la subjetividad: ella es un "ver", un modo de conciencia que se define por la presencia inmediata y "en persona" del objeto puesto[120].

A la legitimación evidente de la noesis corresponde la verdad del noema. La verdad absoluta es el correlato de la evidencia perfecta[121]. La intuición presenta un proceso de verificación, es decir, que ella se confirma o no, según que el curso de la experiencia sea discordante o concordante. De esta manera, en el múltiple manifestarse de los perfiles se constituye una unidad intencional (idealidad objetiva) a la cual se ordena la multiplicidad de aparecer noético. En el "llenar" se produce una constante confrontación que tiende hacia la adecuación total y perfecta. La verdad, *télos* de la verificación, ex-

presa la conciencia definitiva de la intención *a priori* y del objeto dado originalmente en todas sus determinaciones[122]. Ahora bien, si la verdad es el resultado de esta confrontación, entonces hay que decir que ella es "crítica". Desde un punto de vista apofántico la verdad es la *adecuación reflexiva* del juicio y de la donación "primitiva" de las objetividades categoriales simplemente intentadas en el juicio. La verdad define la conciencia de "justeza" del juicio. Desde el punto de vista ontológico, la verdad es la posición dóxica de un objeto plenamente intuitivo y por consiguiente motivado racionalmente[123]. Esta observación vale, igualmente, para la verdad en el dominio predicativo en donde la verdad del juicio es preconstituida[124]. En efecto, todo juicio supone la donación primitiva de la cosa percibida, motivada o legitimada racionalmente en y por la percepción[125].

La concepción de la verdad como ser (identidad objetiva) implica una revolución en la epistemología. El lugar de la verdad no se encuentra exclusivamente en el juicio como siempre lo afirmó la tradición clásica. Ciertamente que nuestras relaciones cognoscitivas con la realidad se explicitan predicativamente en el juicio, pero éste reposa sobre la experiencia pre-predicativa, es decir, sobre la donación o presencia de las cosas al pensamiento que se dirige hacia ella. Es por esto por lo que la evidencia, en cuanto constatación de la coincidencia entre objeto e "intención" no presenta el carácter de un juicio. Todo acto intencional puede ser "llenado" por la presencia del objeto. Ahora bien, este objeto no es siempre una relación o un estado de cosas. La anticipación, por ejemplo, de los perfiles que faltan en una percepción actual, no es un juicio que venga a añadirse a la percepción[126].

De las anteriores consideraciones se siguen las siguientes consecuencias:

a. Hay una equivalencia entre "objeto verdaderamente existente" y objeto que debe ser puesto "en una tesis original y perfecta";

b. A cada región de ser corresponde una evidencia "primitiva" apropiada: "la categoría de objetividad y la categoría de la evidencia son correlativas a cada especie fundamental de objetividades... le corresponde una especie fundamental de la experiencia, de la evidencia...[127];

c. A todo objeto corresponde, por principio, "una conciencia posible, en la cual el objeto sería así de manera originaria y perfectamente adecuado", lo que quiere decir que el objeto tiene su sentido y su ser en una constitución subjetiva. Esta adecuación no siempre es realizable. La percepción externa, por ejemplo, está condenada a la inadecuación. La adecuación es

una idea límite en sentido kantiano. Sin embargo, la "donación perfecta de la cosa" es exigida en cuanto idea que prescribe *a priori* "el desenvolvimiento infinito de un aparecer continuo"[128];

d. El objeto constituido es un título aplicado a conexiones eidéticas de la conciencia. Ella se presenta primero como un *X noemático*, como sujeto del sentido y de las proposiciones. Sujeto que se presenta, además, como "objeto real", es decir, como un título aplicado a ciertas conexiones en las cuales el X, que introduce la unidad en términos de sentido, recibe "una posición conforme a la razón"[129]. Cada objeto constituido, considerado, ya sea como centro de unidad o como realidad, es el *Index* de su constitución subjetiva. El reenvía a una multiplicidad de operaciones y confirmaciones de la conciencia en las cuales él se constituye.

Todo objeto es doblemente constituido en una serie de "sistemas perfectamente determinados de configuraciones de la conciencia que presenta una unidad teleológica" que lo ponen y lo legitiman. Para el análisis intencional, él se convierte en el *hilo conductor (Leitfaden)* que permite alcanzar el *quomodo noético* de su constitución, lo cual, significa la revelación de su sentido y de la teleología de la razón[130].

La razón, télos de la conciencia

Hemos analizado la estructura intencional de la conciencia y hemos puesto de manifiesto su sentido teleológico: "ella tiene una disposición a la 'razón' e inclusive una tendencia hacia ella, tiene, por consiguiente, una disposición a ofrecer las pruebas justificativas de la exactitud... y a tachar las inexactitudes"[131].

La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a la evidencia, una evidencia que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como la legitimación racional en la plenitud intuitiva de la misma evidencia. De esta manera, la efectuación de la teleología de la conciencia es la revelación de la *verdad* como *ser* en el proceso de objetivación y de la *verdad* como *razón* en el proceso de legitimación por la evidencia. Gracias a la teleología, la conciencia puede trascender el flujo infinito de las vivencias para convertirse en *razón* en la constitución del mundo.

La evidencia, en cuanto "posesión originaria del ser verdadero y real"[132], se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión

del ser, en oposición a las intenciones "vacías" del simple discurso. Por un lado, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación[133]. El acto cognoscitivo explicita, en la "percepción adecuada" de identificación, este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis de la "evidencia".

La conciencia es intencional no sólo actual sino también potencialmente. De aquí que nosotros la podemos definir como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente a éste. El "llenar" actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones —actuales y potenciales— de la conciencia. Ahora bien, siendo así que conocer y "llenar" vienen a ser finalmente la misma cosa, debemos añadir: el conocimiento es un proceso infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, "tiene una disposición a la razón", puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también "una tendencia constante hacia la razón". En efecto, la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad precontenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan "naturalmente" el proceso infinito hacia la adecuación total y, por consiguiente, hacia la racionalidad total.

La conciencia tiende de esta manera hacia una racionalidad total. Tender hacia una tal racionalidad es tender hacia la verdad absoluta, hacia la "posesión originaria del ser verdadero y real", hacia el conocimiento absoluto de la totalidad del ser real.

Tender hacia este *télos* es comprenderse y comprender el mundo "en la forma de la filosofía", es alcanzar la autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón, es alcanzar una "humanidad auténtica" y por lo mismo, "una humanidad feliz".

V. DE LA RAZON A LA EXISTENCIA

Hemos llegado al término de nuestro trabajo. Creemos que el interrogante inicial ha recibido una respuesta: para Husserl hay una relación esencial entre hombre y filosofía. El hombre sólo puede realizarse plenamente a través de un pensar filosófico. El hombre está llamado, según Husserl, a una vida vivida bajo el señorío de la razón: toda su estructura manifiesta una teleología hacia la razón. Al límite, filosofía y razón se identifican.

Nos hemos visto obligados a tocar gran parte del rico pensamiento husserliano. Los límites dentro de los cuales nos tuvimos que mover, no nos permitieron tratar por extenso ciertos puntos dignos de mayor atención. Para llenar en parte este vacío reenviamos a nuestros lectores a los textos de Husserl en los que podrán conocer más de cerca las ideas del filósofo. Es este el único sentido de nuestras numerosas citas.

La riqueza del pensamiento husserliano y los límites de nuestro trabajo nos impiden asumir una actitud crítica frente a cada una de las ideas expuestas. Ante esta dificultad, nos hemos decidido por una apreciación general.

Reconocemos, ante todo, el valor incalculable del pensamiento de Husserl. Creemos no exagerar al afirmar que la llamada filosofía existencial sólo ha sido posible gracias a la influencia del padre de la fenomenología. Y no exclusivamente por el método fenomenológico. A la base de toda filosofía existencial está la teoría de la intencionalidad, la concepción del *Lebenswelt*, la invitación a "ir a las cosas mismas", todo lo cual ha posibilitado una mejor comprensión del hombre en su relación con el mundo y del mundo en su relación con el hombre.

Por otra parte podemos interpretar el mensaje filosófico de Husserl en el sentido de un llamado a tomar una posición frente a la "cultura científica", frente a esa visión del mundo por el hombre actual, visión determinada casi exclusivamente por la ciencia y la técnica y en función de nuestra tendencia hacia la comodidad y la prosperidad material. Dentro de esta visión no

hay lugar para el problema fundamental de una auténtica humanidad, a saber, para el problema del sentido del ser humano. Hoy tenemos que decir con Husserl que "las ciencias fácticas sólo producen hombres fácticos".

No se trata de condenar ni la ciencia ni la técnica: ellas son formas en las cuales se pone de presente la grandeza humana. Aún más: se trata de presupuestos necesarios de nuestra existencia personal e intersubjetivas; de medios para humanizar este mundo y de instrumentos para forjar una estructura social que corresponda a la dignidad de la persona, de una estructura que permita que el reconocimiento del hombre por el hombre sea más real, más efectivo, más justo. Lo trágico de la "cultura científica" está en colocar ciencia y técnica no como medios sino como fines. Para evitar esto necesitamos "filosofar", necesitamos descubrir el sentido humano de la realidad y el sentido de nuestra existencia.

Pero no creemos que este filosofar tenga que realizarse en la forma de un racionalismo como lo pretendió Husserl. No creemos que sólo la razón pueda dar un sentido último a la realidad y que sin fe en la razón no habrá fe en Dios, ni en la humanidad, ni en la libertad, ni en el valor del hombre, ni en la capacidad nuestra de llegar a ser "auténticos" y "verdaderos". Creemos que este racionalismo ya pertenece a la historia, que la deificación de la razón tan sólo constituyó una etapa en el desarrollo de la humanidad.

Ha llegado el momento de ampliar el concepto de razón para que queden allí incluidas todas las "astucias" de que se sirve el hombre total para entrar en contacto con la realidad: lo emotivo, lo intuicional, lo estético, lo subconsciente, en fin, todo ese mundo interior, tradicionalmente considerado como irracional, que constituye nuestro ser concreto. El conocimiento racional y deductivo es sólo uno de los modos de nuestro ser-en-el-mundo-real. Como dice Merleau-Ponty, hasta el mismo cuerpo sabe de ordinario más del mundo que nuestra propia razón.

La misión del filósofo es la de volver con todo su ser, como espíritu encarnado, a la realidad concreta para vivirla y viviéndola describirla y describiéndola, interpretar su sentido y el sentido de la existencia. Esta manera de concebir nuestra tarea está muy lejos de la pretensión de Husserl de convertir al filósofo en un espectador imparcial de una realidad constituida en espectáculo para un mirar puro. Husserl nos invita a una racionalización total de nuestra experiencia total, pero la realización de su ideal implica una destrucción de la misma experiencia. La experiencia no se deja racionalizar sólo como pensamiento sobre las cosas como lo quisiera Husserl. El hombre con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, de sus actitu-

des, de sus palabras expresa su existencia, el sentido de ésta, el sentido de la realidad. El filósofo no debe pretender arrojar una luz sobre el hombre y su vida sino llegar a ser esta vida, vivida, eso sí, en plena conciencia, para que esa vida con cada uno de sus comportamientos revele el sentido de la realidad y "constituya" todas las posibilidades fundamentales que se pueden ofrecer a partir de la experiencia, para la edificación de la historia y de la cultura humana, es decir, para el pleno desarrollo de las relaciones que el hombre puede sostener con el mundo, con sus semejantes, consigo mismo y con el absoluto.

Nuestro filosofar no tiene por misión el racionalizar el mundo de nuestra experiencia como lo soñó Husserl. Nuestra misión es la de asumir humanamente este mundo. Al racionalismo le podemos dirigir la misma crítica que Husserl le dirigió a Galileo. Este, según Husserl, revistió al mundo de la experiencia con un manto de ideas y de símbolos y terminó considerando como el verdadero mundo, no el mundo de la experiencia del que había partido para su matematización de la naturaleza, sino este mundo de símbolos y fórmulas. El filósofo racionalista recubre nuestro ser y el ser del mundo de nuestra experiencia con un manto de ideas, de conceptos, reduciéndolos a simples contenidos de conciencia.

Sentirnos conscientemente más humanos, si es necesario sacrificando la razón, he ahí nuestra misión. En la medida en que Husserl con su pasión por la verdad absoluta facilitó y facilita el que nosotros seamos humanamente más verdaderos, en esa misma medida debemos considerarlo como un noble funcionario de la humanidad.

NOTAS

1 *K.*, p. 15 (Citaremos las obras de Husserl bajo siglas. En la bibliografía final se podrá ver a qué obras corresponden las siglas utilizadas).

2 *K.*, p. 273.

3 *K.*, p. 276.

4 *L.U.* I, p. 254.

5 *L.U.*, I, p. VI.

6 Cfr. *L.U.* I, p. VII.

7 Cfr. *Ibíd.*

8 Husserl se refirió de manera especial a esta problemática en un curso de 1925. Al respecto puede consultarse a BIEMEL, M. W. "Die Entscheindenden Phasen der Entfaltung von Husserls Pholosophie" en *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* XIII (1959) pp. 189 ss.

9 Cfr. HERRERA R., DANIEL, "El pensamiento husserliano anterior a las 'Ideas'", en *Franciscanum,* VI (1964), pp. 207 ss.

10 Bajo este título los Archivos de Husserl (Lovaina) publicaron las cinco primeras lecciones dadas por Husserl como introducción a un curso sobre las cosas materiales (*Dingvorlesung*) dictado en 1907.

11 Se trata de un artículo publicado en el primer semestre de 1911 en la revista *Logos.* Este trabajo constituye un verdadero manifiesto filosófico.

12 Cfr. Ph. S.W., en *Logos I,* (1911), 290.

13 Cfr. *Ibíd.*, 293.

14 *Ibíd.*, p. 341. Cfr. pp. 339-340.

15 Se trata de un manuscrito cuyo título completo es "*Idee der 'philosophischen Disziplinen', 'Idee der Philosophie'.* Vorgetragen als Einleitung in die Grundprobleme der Ethik. Sommer 1911, Goettingen". La transcripción del original estenográfico se encuentra en los Archivos de Husserl (Lovaina) como el *Manuscrito F 1 14.* Sobre este manuscrito hemos publicado un estudio en la revista *Ideas y Valores* (Facultad de Filosofía, Universidad Nal., Bogotá), IV, (1962) 29-41.

16 *F I 14,* p. 16.

17 Cfr. *Ibíd.*, pp. 39-40.

18 Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

19 Cfr. *K.*, p. 272; *E. Ph. II*, p. 197.

20 Cfr. *Ms. A V 22*, pp. 26, 32.

21 Cfr. *Ms. B I 37*, pp. 48, 49; *E. Ph. II*, p. 201.

22 Cfr. *K.*, p. 67 y *E. Ph. II*, pp. 196, 344, 349.

23 Cfr. *Ms. C 13 I*, p. 6; *Ms. F I 24*, p. 116.

24 Cfr. *Ms. C 16 IV*, p. 11.

25 Cfr. *Ms. E III 9;* p. 57.

26 Cfr. *Ms. C 16 IV*, p. 11.

27 Cfr. *Ms. C 13*, p. 16.

28 Cfr. *Ms. E III 9*, p. 4.

29 Cfr. *Ibíd.*

30 Cfr. *Ms. C 16 IV*, pp. 7-8.

31 Cfr. *Ibíd. y E. U.*, pp. 91-93.

32 Cfr. *E.U.*, p. 92.

33 Cfr. *Ms. E III 9*, p. 7.

34 Cfr. *Ibíd.*, p. 43a y *E III 10*, p. 10.

35 Cfr. *Ibíd.*

36 Cfr. *Ms. E III 9*, p. 4.

37 Cfr. *Ms. E III 10*, p. 14 y *Ms. A V 24*, p. 23.

38 Cfr. *Ms. E III 9*, p. 62.

39 Cfr. *Ms. E III 4*, pp. 2-3 y *Ms. E III 9*, p. 18.

40 Cfr. *Ms. E III 9*, p. 5.

41 Cfr. *Ibíd.*, p. 59.

42 Cfr. *Ideen II*, pp. 29, 186-187 y *E. Ph. II*, pp. 100-101.

43 Cfr. *Ideen II*, p. 8. Sin duda alguna que un acto-valor puede estar acompañado por actos teoréticos y prácticos, de la misma manera que un acto teorético puede estar acompañado por actos-valor. Las actitudes e intereses deben ser definidos a partir

del objeto intencionado y del acto predominante. Todos los otros actos deben ser considerados ya sea como medios para alcanzar la unidad del acto total o ya como actos que se producen simultáneamente sin hacer parte, en forma de elementos, de la unidad del acto total. Un artista que realiza un cuadro con la finalidad de "gozar" y vivir un sentimiento estético, realiza simultáneamente actos prácticos y teoréticos El percibe, por ejemplo, detalles de su obra, critica algunos de ellos, etc. Pero todos estos actos son sólo medios para llegar al acto total, a saber, el acto de gozar de su obra. El artista puede, durante la realización de su obra, recordar un artista, una exposición, etc. Estos actos de recuerdo no son, sin embargo, partes o elementos de la unidad del acto total. Cfr. *E. Ph. II,* pp. 98 ss.

44 Cfr. *Ms. E III 9*, pp. 58-59.

45 Cfr. *Ibíd.*

46 Cfr. *Ibíd.; Ms. E III 4*, pp. 1-2 y *E. Ph. II,* pp. 350 ss.

47 Cfr. *K.*, pp. 421, 13, 270, 275.

48 *Ibíd.*, pp. 275-276.

49 *Ibíd.*, p. 329.

50 Cfr. *Ibíd.*, pp. 273-336.

51 Cfr. *Ms. I K*, p. 47 y *E. Ph. II.* p. 320.

52 Cfr. *E.U.*, pp. 327, 346, 351, 348 ss.; *C.M.* p. 101.

53 Cfr. *Ideen II,* && 1, 2 y p. 25; *E. Ph. II,* p. 306.

54 *Ms. C 16 I,* p. 3; *K.*, p. 328; *E.U.*, pp. 20 ss., 231 ss., *E. Ph. II*, p. 358.

55 Cfr. *K.*, pp. 328, 331.

56 Cfr. *K.*, p. 332; *E. Ph. I*, p. 311.

57 Cfr. *K.*, p. 331.

58 Cfr. *K.*, pp. 331 ss.

59 Cfr. *L.U.* I. & 53.

60 Cfr. *E. Ph. I*, p. 207.

61 Cfr. *L.U. I.* && 56 ss.

62 Cfr. *E.U.*, pp. 91-93, 232.

63 Cfr. *K.*, pp. 331-333; *E. Ph. I.* pp. 288-291.

64 *F.T.L.*, p. 13.

65 Cfr. *Ibíd.; C.M.*. p. 50; E. *Ph. II*, p. 6; K., p. 73.

66 Cfr. *Ms. F I, 14*, pp. 17 ss.

67 Cfr. *L.U. II, 1*, pp. 346-370. Es cierto que Husserl fue influenciado por Brentano. Pero la noción de intencionalidad de su maestro fue transformada por él radicalmente. Brentano limitaba la intencionalidad a los fenómenos psíquicos. Husserl no admitió la distinción de Brentano entre fenómenos psíquicos y físicos y, por otra parte, para él todos los actos son intencionales. La diferencia entre los actos depende de la manera cómo ellos son intencionales. Es de notar, igualmente, que el flujo de las vivencias es, según Husserl, más amplio que la conciencia: en el flujo hay que distinguir una dimensión hylética (sensaciones, sentimientos sensuales y afecciones) desprovistas en sí del carácter intencional y la dimensión noética (los actos de significación, de adecuación, de intuición, etc.) que corresponde a todo acto que apunta a un sentido. Es esta dimensión la que constituye propiamente la conciencia. Cfr. *Ideen*, pp. 207-212.

68 Cfr. *L.U. II, 1*, pp. 365 ss.

69 Cfr. *Ibíd.*, pp. 493-494.

70 Cfr. *Ibíd.*, pp. 460-461.

71 *Ibíd.*, p. 427.

72 Cfr. *L.U. II, 2*, pp. 30 ss.

73 Se da igualmente, una intuición eidética y una intuición categorial. Toda intuición reenvía, sin embargo, a la percepción; ella es la presencia corporal, en persona, de un "objeto individual" y este objeto individual viene a ser el substrato último. *L.U., II, 2*, pp. 52, 94, 202; *Ideen*, p. 88.

74 Cfr. *L.U. II, 2*, pp. 18-19.

75 Cfr. *Ibíd.*, pp. 23-26.

76 Cfr. *Ibíd.*, p. 25.

77 Cfr. *Ibíd.*, p. 24.

78 Cfr. *Ibíd.*, pp. 69 ss. y 202.

79 Cfr. *Ibíd.*, pp. 58-59.

80 Cfr. LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl, Essai sur la génese de l'intentionnalité*, P U F., París 1955, p. 124 y *L.U. II, 2*, pp. 53-54.

81 Cfr. *L.U. II, 2*, pp. 37-38, 14-21.

82 Cfr. *Ideen*, & 35 y *C.M.*, pp. 83 ss.

83 Cfr. *Ideen*, & 35 y pp. 205, 273.

84 Cfr. *L.U. II, 1*, pp. 378-379, 409-410; *Ideen*, && 92, 37.

85 Hay casos en los cuales la intencionalidad actual se confunde con el acto de la atención. Por ejemplo, en el caso de la percepción de objetos empíricos que se presentan siempre como "fijados" por la atención, es decir, como objetos de conocimiento. Cfr. *Ideen*, & 37.

111 Cfr. *Ideen II*, & *3*.

112 Cfr. *Ideen*, & 86.

113 *Ibíd.*, p. 94.

114 *Ibíd.*, p. 243.

115 Cfr. *Ibíd.*, & 41, p. 97.

116 Cfr. *Ibíd.*, p. 245; *Ideen II*, && 35-42.

117 La percepción, en sentido *lato*, comprende las intuiciones externas e internas, e, igualmente, las intuiciones eidéticas: todas ellas presentan la característica común de ser un "ver donador originario". Cfr. *Ideen*, & 136.

118 Cfr. *E.U.*, p. 114.

119 Cfr. *Ideen*, p. 336.

120 Cfr. *C.M.*, p. 92.

121 Cfr. *Ibíd.*, p. 52; *F.T.L.*, p. 225.

122 Cfr. *F.T.L.*, && 60-61.

123 Cfr. *ibíd.*, p. 113 ss.

124 Cfr. *E.U.*, && 68 y 73.

125 Cfr. *Krisis*, p. 107; *F.T.L.*, p. 141; *Ideen*, p. 161.

126 Cfr. *F.T.L.*, & 60.

127 *Ibíd.*, p. 144.

128 Cfr. *Ideen*, & 145, 144.

129 Cfr. *Ibíd.*, & 145.

130 Cfr. *Ibíd.*, pp. 348-353; *C.M.*, && 21, 29; *F.T.L.*, p. 237.

131 *F.T.L.*, p. 143.

132 Cfr. *Ibíd.*, p. 113.

133 Cfr. *L.U. II*, 2, p. 122.

BIBLIOGRAFIA

Obras citadas dentro de nuestra exposición.

K.: *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie, Nijhoff,* La Haya, 1954.

Ideen: *Ideen zu einer reinen Pahenomenologie und phaenomenologischen Philosophie,* Nijhoff, La Haya, 1950.

Ideen II: *Ideen,* Zw. Buch, Nijhoff. La Haya, 1952.

L.U. I-II: *Logische Untersuchungen,* 2a. ed., Niemeyer, Halle, 1922-1923.

C.M.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege,* Nijhoff, La Haya, 1950.

F.T.L.: *Formale und Transzendentale Logik,* Niemeyer, Halle, 1929.

Ph. S.W.: "Philosophie als strenge Wissenschaft" en *Logos I* (1911) 289-341.

E.Ph. I-II: *Erste Philosophie,* Nijhoff, La Haya, 1958.

E.U.: *Erfahrung und Urteil,* Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Ed. Landgrebe, Prague, 1939.

EL PENSAMIENTO HUSSERLIANO ANTERIOR A LAS "IDEAS"

I

Es sabido que Husserl dedicó sus primeras investigaciones al dominio de las matemáticas y que desde un principio pudo comprobar una crisis que afectaba a todas las ciencias en general, crisis consistente, concretamente, en el hecho de que las ciencias se estructuran con base en realidades, postulados y conceptos que la misma ciencia nunca llega a clarificar y a justificar[1]. Por otra parte esta crisis, sostenía Husserl, no podía ser solucionada a partir de la ciencia positiva, puesto que los elementos de dicha crisis trascendían la simple experiencia, método único de las ciencias. Una tal crisis sólo podía ser solucionada a partir de una lógica concebida como teoría de la ciencia.

Que se trataba de una solución que debería dar la lógica, ya lo había sostenido Husserl en 1887 al publicar su trabajo *Ueber den Begriff der Zahl*, escrito que más tarde se convirtió en uno de los capítulos de su *Philosophie der Arithmetik*[2]. La misma tesis la sostuvo y expresó más claramente, años más tarde, al publicar *Formale und transzendentale Logik*. "Sólo con los conocimientos formales de la lógica, dice en esta última obra, se puede medir hasta qué punto una pretendida ciencia es conforme a la idea de ciencia auténtica, hasta qué punto sus conocimientos particulares son conocimientos auténticos, hasta qué punto los métodos son auténticos métodos que, según los principios de su forma, satisfagan a las normas de la razón pura, normas éstas que gozan de una generalidad formal"[3]. La lógica no es, para Husserl, una de las muchas ciencias; ella es aquella que debe fundamentar todas las otras, en cuanto sólo ella las puede justificar por medio de la crítica de la actividad subjetiva del conocimiento y del examen de las posibilidades apriόricas a las cuales una ciencia debe conformarse para adquirir su validez.

Pero, por otra parte, si la lógica está llamada a ser la ciencia de las ciencias, ella debe, a su vez, estar plenamente justificada. Esta justificación le debe ser dada por una filosofía que pueda dar cuenta de la esencia y de las posibilidades intrínsecas de toda teoría. El esclarecimiento de la esencia de una teoría y del significado de los conceptos, es un trabajo propio del filósofo[4].

rales y a las relaciones de causalidad, necesariamente las ideas y la *objetividad* constituirán también *hechos*, realidades naturales y por consiguiente, participarán de una relatividad que imposibilita, por principio, la existencia de un saber absoluto[11].

No pudiendo fundamentar las ciencias a partir del sicologismo y siendo, por otra parte, graves los problemas que le salían a su encuentro, Husserl abandona los esfuerzos en relación con su fundamentación de las matemáticas y se entrega al problema, más urgente y fundamental, de cimentar la ciencia de las ciencias, la lógica. De la misma manera que había abandonado sucesivamente los estudios de astronomía y de las matemáticas, siempre en busca de un saber radical, Husserl deja a un lado, momentáneamente, las investigaciones en orden a la fundamentación de las ciencias positivas, para dedicarse a esclarecer y a fundamentar la teoría del conocimiento y de la lógica[12]. El problema capital consistía en el estudio de las relaciones entre la subjetividad y la objetividad del conocimiento. Es esta la problemática que se encuentra al origen de las *Investigaciones lógicas*[13].

Husserl comienza por purificar la lógica de las taras del sicologismo. La energía con la cual refutó dicha doctrina es bien conocida. Gracias a este rigor, el sicologismo dejó de constituir una amenaza seria para la evolución de la filosofía. Presentando excusas por su rigor, Husserl dirá con Goethe: *Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer*[14], es decir, que el hecho mismo de haber sufrido las influencias del sicologismo, era suficiente para justificar una enérgica requisitoria en el momento mismo de tomar conciencia del peligro que una tal posición representaba para la reflexión filosófica. Sobre esta requisitoria y sobre el trabajo husserliano de fundamentación extrasicológica de la lógica existen ya diversas exposiciones detalladas[15]. No es nuestra intención entrar a examinar de nuevo estos problemas sino el presentar la evolución de Husserl hacia la filosofía propiamente dicha.

El punto de partida para la refutación del sicologismo lo encontró Husserl en la comprobación de una esfera de verdades, de objetos ideales, cuya validez, independientemente de todo proceso síquico, permitía la estructuración de una "lógica pura". Las leyes de dicha esfera no se dejaban interpretar, como lo vio muy bien Husserl, de la misma manera que se interpretaban las leyes naturales, pues ellas presentan un carácter apriorístico y exigen una distinción radical entre acto y contenido del acto[16].

A partir de esta distinción y gracias a la *doctrina de la intencionalidad y de la "constitución"* —aún no plenamente esclarecidas—, Husserl puso de manifiesto las estructuras objetivas de las proposiciones y de los "objetos"

posibles. Igualmente, a partir de allí, profundizó la problemática de la lógica en cuanto racionalizó el discurso por medio de la *teoría de la significación*, teoría en la cual la significación aparece como la intuición que da un sentido a la expresión, intuición que, por otra parte, es definida como visión inmanente.

Los resultados de las *Investigaciones lógicas* se reducen, en pocas palabras, al establecimiento de las condiciones ideales que posibilitan una teoría, en cuanto teoría, y a la descripción de las vivencias concienciales en las cuales las ideas lógicas se originan. En este sentido las *Investigaciones lógicas* significan, igualmente, la reivindicación de conceptos como *ser, verdad, conocimiento* que habían sido totalmente falsificados por el sicologismo. Lo *real* no se podrá concebir, en adelante, como la reunificación de estados de la conciencia; la ciencia deja de ser comprendida como un producto de la conciencia subjetiva y las leyes lógicas como dependientes esencialmente de los actos síquicos del sujeto. De esta manera cree Husserl haber salvado el valor absoluto de la verdad en cuanto ella no puede ser considerada como relativa a la conciencia empírica .

Las *Investigaciones lógicas* alcanzaron un gran éxito. Ellas constituyeron ciertamente el inicio de una nueva época en la filosofía. Sin embargo, el radicalismo de Husserl no quedaba plenamente satisfecho. Las *Investigaciones lógicas* representaban para Husserl sólo el fin de un período en la evolución de su pensamiento.

Las *Investigaciones lógicas* no podían satisfacer plenamente las exigencias de un radicalismo absoluto. Ellas partían de la "ingenua" presuposición de la validez de la ciencia y por consiguiente de la norma lógica. Por otra parte, la reivindicación del polo objetivo del conocimiento no implicaba necesariamente la reivindicación del polo subjetivo. No es suficiente afirmar la verdad en *sí*, como aparece en los *Prolegómenos*[17]. Queda por establecer la estructura del sujeto que conoce. ¿Es él, el sujeto empírico, el yo del sicologismo dominado por la multiplicidad de impresiones inmediatas y pasajeras? Aún más, la reivindicación de la participación del sujeto, en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, no significaba la solución del problema del conocimiento, pues quedaba intacto el problema de la reconciliación de los dos polos, el explicar cómo el conocimiento puede estar cierto de corresponder a las cosas, tal cual ellas son, el fundamentar la posibilidad de un contacto entre la inmanencia y la trascendencia. En pocas palabras, quedaba por resolver el problema de la correlación entre sujeto y objeto y la manera como los objetos ideales adquieren el carácter de *donación. Las Investigaciones lógicas* constituyen una crítica de la *significación* pero, de ninguna manera, una

crítica del conocimiento en su totalidad. La obra de Husserl quedaba, por consiguiente, fragmentaria; ella permanecía en el terreno del ser lógico y del ser matemático. Para realizar plenamente su radicalismo, para llevar a cabo el proyecto de una ciencia con valor absoluto, Husserl debía, por una parte, justificar las *significaciones*, esclarecer las teorías de la *intuición* y de la *evidencia*, profundizar el sentido de la *intencionalidad* y de la *constitución* y, por otra parte, esta teoría de la constitución tendría que ser extendida a otros dominios de objetos diferentes de los objetos ideales. El problema del conocimiento es un problema universal; él debe abrazar el *ser en su totalidad*. Ahora bien, toda esta problemática desbordaba los límites de la lógica. Ella implica toda una filosofía, pues sólo la filosofía puede intentar dar una explicación del ser en su totalidad[18].

Es así como Husserl llega a la filosofía propiamente dicha. Pasando por el problema de la fundamentación de las ciencias y luego por el de la fundamentación de la lógica, el futuro creador de la fenomenología, se encontró ante los umbrales de la filosofía. Husserl sólo podrá escribir su *Formale und transzendentale Logik* una vez escritas sus *Ideas* porque, como él mismo nos lo dice, "sólo una ciencia elucidada y justificada de manera trascendental, en el sentido fenomenológico del término, puede ser ciencia última; sólo un mundo elucidado por la fenomenología trascendental puede ser un mundo, sobre el cual se tenga una comprensión última; sólo una lógica trascendental puede ser una doctrina última de la ciencia, una doctrina de los principios y de las normas últimas y más universales de todas las ciencias"[19].

II

Publicadas las *Investigaciones lógicas*, comienza una nueva etapa del pensamiento de Husserl. Es una etapa difícil en la cual se juega su destino como pensador. Nuestro autor antes de salir vencedor deberá pasar por el escepticismo y por una crisis sobre su propio valor personal[20].

Husserl es propuesto como profesor ordinario de Goettingen por el Ministerio. La universidad no acepta esta proposición. Este rechazo y la conciencia clara sobre el carácter fragmentario de su obra y sobre la necesidad de una filosofía, que él no poseía aún, son la causa de la crisis personal. Como lo podemos deducir de su *Diario*, la necesidad de una *Crítica de la razón*, tanto de la razón teórica como de la práctica y de la valoratriz, se le presentaba como condición de supervivencia. Tenía conciencia de la magnitud de un tal proyecto, proyecto ante el cual habían fracasado muchos "genios"; pero la misma grandeza de sus aspiraciones le inspiraba fuerzas para no desesperar[21].

La fe absoluta en la razón, la entrega total a la verdad, habían engendrado en él una forma superior de existencia que le brindaban las fuerzas necesarias para hacerle frente a todos los obstáculos que se pudieran presentar en el camino hacia un saber plenamente justificado.

Sin duda que nos podríamos preguntar por qué Husserl no buscó en la historia de la filosofía un "sistema" que le sirviese de base a su proyecto de fundamentar las ciencias y la lógica. A una tal pregunta Husserl respondería de inmediato con su radicalismo: los sistemas filosóficos transmitidos por la historia se caracterizan por la falta de una fundamentación última.

El argumento para una tal respuesta sería la misma historia de la filosofía. No hay *una filosofía*, un sistema filosófico de valores objetivos, sino un conjunto de sistemas, de tendencias, de ideologías. Sin duda que a toda ciencia le corresponde una imperfección debida al campo ilimitado de sus investigaciones; sin embargo, en una verdadera ciencia se encontrará siempre un valor objetivo en crecimiento continuo. En las filosofías transmitidas por la historia, en vano se buscará una construcción metódica de valores objetivos, de valores sólidamente establecidos: todo es controvertido; cada posición es materia de convicción personal, de "un punto de vista" de escuela[22]. Ni los problemas, ni los métodos, ni las teorías han sido suficientemente delimitados y mucho menos esclarecidos[23]. Sin duda que en dichas filosofías se podría encontrar la voluntad de llegar a una verdad absoluta, pero de ninguna manera la realización de un tal ideal; pues él implica algo que no se da en dichas filosofías, a saber, la idea de "una ciencia rigurosa", la conciencia clara del significado radical de la filosofía y de las relaciones de ésta con la ciencia en general. Los filósofos del pasado no se han preguntado, piensa Husserl, si el carácter específico de la filosofía, exige por principio una actitud también específica; si ella tiene fines y métodos propios; si con la filosofía entramos en una nueva "dimensión", diferente de aquella de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida del espíritu[24]. Ahora bien, para Husserl, cuando en el punto de partida de la ciencia y de la filosofía no hay un "rigor", todo progreso "riguroso" se hace imposible[25]. Es por esto por lo que para Husserl la filosofía no sólo es imperfecta sino que ella no ha dado los primeros pasos como "ciencia"[26]. "Una filosofía con bases problemáticas, con paradojas originadas en la falta de claridad conceptual, no es una filosofía: ella está en contradicción con el sentido mismo de la palabra filosofía"[27].

¿Significa esta actitud husserliana una negación absoluta de la historia de la filosofía? Consideramos más de cerca la posición de Husserl frente a los diversos sistemas filosóficos; ello nos ayudará a comprender mejor su "inten-

ción filosófica". Muchos autores presentan la posición de Husserl frente a la historia como totalmente negativa, e inclusive, se le ha llegado a negar todo conocimiento de la historia de la filosofía. Las publicaciones de los Archivos de Husserl, especialmente la publicación de *Krisis* y de los dos volúmenes de *Erste Philosophie* nos obligan a no aceptar dicho juicio.

Reconocemos la dureza con la cual Husserl se expresó, más de una vez, sobre los filósofos del pasado. Los textos ya citados son una muestra. Husserl llegó a afirmar en su famoso artículo sobre "La filosofía como ciencia rigurosa" de que no es por medio de los filósofos como se llega a ser filósofo[28] y en carta dirigida a Marvin Farber escribió que "las 'influencias' externas carecen de significación"[29]. Pero tales expresiones hay que considerarlas en el contexto de toda su obra. Ya en la misma carta dirigida a Farber, Husserl reconoce haber leído los clásicos de la filosofía siendo estudiante, e igualmente, la literatura contemporánea de 1870-1890. Si como estudiante se enfrentó a los clásicos, con mayor razón como profesor. Sabemos que Husserl dictó cursos de historia de la filosofía, sin interrupción, desde 1897 hasta 1928 y que, por otra parte, en seminarios y cursos diferentes trató a Kant y los neokantianos, a Descartes, Locke, Hume, Fichte, Leibniz, Lotze, Machs, Mill, Schopenhauer, Spinoza. Si a esto añadimos las dos obras ya citadas —*Krisis y Erste Philosophie*— sería inaceptable todo juicio absolutamente negativo sobre los conocimientos históricos de Husserl[30]. Husserl poseía un conocimiento profundo de los empiristas ingleses, de Descartes y de Kant. Esto lo comprobamos en sus obras, como también en el estado en que se encuentran las diversas ediciones que poseía de estos autores.

Por otra parte, no estamos totalmente de acuerdo con aquellos que, como Lauer[31], sostienen que Husserl volvió sus miradas a los filósofos del pasado sólo para medir hasta qué punto estaban de acuerdo con su pensamiento. Es necesaria una distinción. El estudio detenido de los empiristas ingleses, de Kant y de Descartes es anterior a 1907, es decir, antes de que su pensamiento hubiese tomado forma más o menos definitiva. Y recordemos además que, según el mismo Husserl, fueron los estudios sobre Leibniz los que prepararon su ruptura con el sicologismo, ruptura que luego llevó a cabo bajo la influencia de la *Lógica* de Lotze y de la *Teoría de la ciencia* de Bolzano[32].

El silencio de Husserl ante la historia de la filosofía y su juicio tardío sobre ella, a partir de su propia filosofía, tiene otra explicación.

La actitud negativa no se extiende a la *intención* que movió a los filósofos del pasado; es decir, Husserl no niega que los filósofos del pasado hayan

sido poseídos por el ideal de una verdad absoluta. Ni dicha actitud se extiende, en general, a los resultados obtenidos en la reflexión filosófica. En *Krisis* y *Erste Philosophie* aparece, al lado de la teleología de la razón, una teleología de la historia, según la cual, cada momento constituye un eslabón necesario en la revelación de la razón. Si Husserl durante muchos años parece perder el contacto con sus predecesores en la búsqueda de la verdad, la explicación se encuentra en su mismo espíritu radicalista. Husserl se encuentra ante el hecho de que los filósofos no han ido al fondo del problema, de que ellos no han sabido fundamentar plenamente sus magníficas estructuras filosóficas. La concepción que Husserl tiene de la filosofía le exige una *epojé* total sobre toda teoría, sobre todo sistema, un *ir a las cosas*, sin que ello implique un juicio definitivo sobre la verdad o falsedad de dichos sistemas y teorías. Sólo una vez realizado el proyecto de una *filosofía como ciencia rigurosa*, le era lícito a Husserl asumir una actitud definitiva sobre las filosofías del pasado. De hecho tal actitud la asumió él en sus últimos años.

Las llamadas filosofías, en la medida en que no están radicalmente fundamentadas, no merecen el nombre de filosofías. Ellas serán *Weltanschauungen*, visiones generales del mundo, ideologías. Sin duda alguna que la elección, por parte de Husserl, de una filosofía concebida como ciencia rigurosa, puede considerarse en su primer momento, como siendo igualmente una "ideología". Husserl lo acepta. El punto capital está en saber si una tal ideología puede justificarse plenamente y si al justificarse da las bases necesarias para una crítica definitiva de las otras ideologías.

El silencio de Husserl ciertamente que no puede explicarse como la expresión de un orgullo personal. Es la exigencia de una *epojé* que, "formulada en términos explícitos, debe consistir en una total suspensión de nuestro juicio sobre las enseñanzas de la filosofía que nos son ofrecidas y en su proseguir de nuestros análisis dentro de los límites impuestos por esta suspensión del juicio"[33]. De la misma manera como la *epojé* aplicada al mundo no significa una negación del mundo, así también la *epojé* sobre los sistemas filosóficos no significa la negación de la historia de la filosofía, sino una suspensión del juicio valorativo sobre los resultados obtenidos por la reflexión en el pasado. Esto lo podemos comprobar en la evolución de Husserl: a medida que su pensamiento se estructura y justifica, el filósofo se permite el emitir juicios de valor sobre los filósofos que le precedieron[34].

El radicalismo que pertenece por principio a la filosofía exige de nosotros que "no aceptemos ningún dato previo, que no dejemos valer nada de tradicional como punto de partida y que no nos dejemos enceguecer por ningún nombre, por grande que él sea, mas al contrario, que nosotros busque-

mos los orígenes, sometiéndonos con agrado a los problemas mismos y a las exigencias que nacen de dichos problemas... El impulso en la investigación no debe surgir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas''[35]. Pero una tal *epojé* no nos impide el reconocer ''el trabajo serio e inmenso del espíritu'' que se revela en la historia de la filosofía, trabajo que, en la medida en que estaba animado por el objetivo de un saber absoluto, ha contribuido sin duda alguna, al advenimiento de la verdadera filosofía[36]. Aún más, nosotros tenemos necesidad del espíritu de los filósofos del pasado: si llegamos a palpar el alma de sus palabras y teorías, encontraremos que ''una vida filosófica se dirige hacia nosotros con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vitales''[37].

Es de notar aquí que Husserl nunca hubiese llegado a tomar una actitud de valoración frente a las otras filosofías, si circunstancias especiales no lo hubiesen conducido a ello. Es bien sabido que Husserl fue acompañado hasta el final de sus días por el sentimiento de una simple ''aproximación'' al ideal buscado. Esto no le permitía, por consiguiente, dar un juicio definitivo sobre el pasado filosófico. Sin embargo, la realidad es otra. Husserl, muy a pesar suyo, no dejó de ser hombre, y como tal, se encontró viviendo situaciones que le exigían abandonar su ideal, para poder responder a la situación dada. Tal posibilidad ya la había previsto precisamente en *Logos:* la vida, nos dice allí, es una toma de posición, posición que cae bajo un deber y que nosotros debemos justificar a partir de normas que *pretenden* poseer un valor absoluto. Y continúa: cuando llega la hora de tomar posición, es necesario tomarla; no se puede esperar a tener normas absolutas, plenamente justificadas. Pero en tales circunstancias debemos apoyarnos sobre una ideología racional que, aunque no justificada plenamente, nos permite sin embargo una toma de posición armoniosa, posición que responda a la realidad de la vida y al sentido de ésta[38].

Una de las situaciones que exigieron precisamente una toma de posición por parte de Husserl, fue la Primera Guerra Mundial. Y fue precisamente el idealismo la "ideología" que él se apropió para dar una respuesta a los interrogantes que le traía la guerra, dado que el estado de sus investigaciones no le permitía responder desde un punto de vista personal[39].

Los únicos juicios valorativos —en sentido estricto— que Husserl dio a conocer en vida, los encontramos en *Krisis.* Ahora bien, el origen de *Krisis*, o mejor, de los juicios allí expresados, tienen el sabor de la "*pensée engagée*". *Krisis* tiene un sentido de defensa casi "vital". Condenado al silencio, como genio peligroso al pensamiento ario de la Alemania hitleriana; abandonado por sus discípulos, entre ellos por Heidegger, quien además de haber pasado a

las filas nazis daba la impresión de haber caído en un irracionalismo contrario totalmente a sus propios ideales, Husserl se veía obligado a buscar una respuesta a este interrogante: ¿por qué, a pesar del gran proceso de la ciencia, el hombre, después de un largo caminar histórico, se encontraba amenazado hasta en su propia existencia corporal, por fuerzas "irracionales"? ¿Cómo era posible que el hombre, reconocido desde el alba de la historia como "ser racional", al final de ella, llegara a ser medido y valorizado por una "zoología de pueblos"? Husserl responde a estos interrogantes con *Krisis,* en donde defenderá, además, su propio pensamiento presentándolo como la culminación de la revelación de la razón. Tranquilo podía esperar el desenlace final de su tragedia, mientras hacía un llamamiento al juicio de la eternidad al escribir: "Y nosotros, los viejos, nos quedamos aquí. Giro singular de los tiempos, y que proporciona al filósofo —si no le quita el aliento— muchos temas de meditación. Pero ahora: *Cogito ergo sum,* es decir, pruebo *sub specie aeterni* mi derecho a la vida, y esto, la *aetenitas* en general, no puede ser arrebatado por ningún poder terrenal"[40].

Tal es la posición de Husserl frente a la historia de la filosofía. Nosotros creemos que no se debe exagerar los conocimientos históricos de Husserl como tampoco se le pueden negar y, además, que el silencio por él guardado durante largos años en relación con los sistemas filosóficos del pasado, debe ser explicado a partir del radicalismo por él profesado.

Hemos dicho que los años siguientes a la publicación de las *Investigaciones lógicas* constituyeron para Husserl un período crítico. Los problemas de orden intelectual, con repercusiones en su magisterio universitario, surgidos a raíz de dicha publicación, exigían del autor entrar de lleno en la problemática universal de la filosofía, de una filosofía que debería ante todo, resolver el clásico problema de la posibilidad del conocimiento. Para quien desee llamarse filósofo, escribía Husserl en su diario, la primera tarea está en realizar una *crítica de la razón.* Husserl se entrega de lleno a la lectura de Kant[41], cosa que explica las fórmulas kantianas que encontramos en su *Diario* y el carácter epistemológico en la formulación de las tesis presentadas en *Die Idee der Phaenomenologie,* escrito éste sobre el cual nos queremos detener un momento[42]. Esta obra que ha sido publicada por los Archivos de Husserl de Lovaina, contiene las cinco primeras conferencias que Husserl pronunció como introducción a un curso sobre el "objeto material" (*Dingvorlesung*), en 1907. Estas conferencias tienen una gran importancia en el estudio de la evolución del pensamiento husserliano, pues ellas constituyen no sólo la puerta de ingreso a la problemática universal de la filosofía sino también el punto de partida en la formulación de un nuevo concepto de la filosofía. El pensamiento de Husserl desborda aquí el cuadro de la problemática

epistemológica de Kant[43]. He aquí los puntos principales de esta obra, puntos que exponemos brevemente, pues ya hemos tenido oportunidad de analizar por extenso este escrito:

1. Husserl caracteriza de manera clara y precisa la *actitud filosófica* frente a la actitud natural[44]. Mientras que la segunda actitud da por resuelto el problema de la objetividad del conocimiento, la actitud filosófica se caracteriza por el hecho de hacer de dicho problema el punto de partida para la elaboración de una metafísica entendida como la "ciencia del ser en sentido absoluto", de una "metafísica de la naturaleza y... de la vida total del espíritu"[45]. Sólo aquí distingue Husserl entre la *Erkenntnistheorie* y la *Methaphysik.* Más tarde desaparece esta distinción, pues, para él, el examen de los modos del conocimiento constituye, finalmente, la revelación del logos del ser, del ser en "sentido absoluto".

2. Husserl descubre con sus análisis la "esfera de la donación absoluta", la esfera de la inmanencia pura, "el campo de los fenómenos absolutos". Siguiendo los pasos de Descartes tropieza con el *cogito* que resiste a toda duda[46]. La evidencia del *cogito* lo convierte en la "medida última" de toda certeza. La evidencia es este "ser-dado que excluye toda duda que pueda tener un sentido, este ver y este aprehender de manera absolutamente inmediata de la objetividad mentada en ella misma y como ella es"[47]. Por consiguiente, ella constituye la medida de todo conocimiento absoluto.

3. *La idea de la fenomenología* nos presenta un nuevo concepto de *inmanencia y trascendencia.* El carácter absoluto e indubitable de las *cogitationes* reside en su carácter inmanente. La justificación de la duda se encuentra en la trascendencia, pues aquí surge el problema de saber cómo el pensamiento puede salir de sí mismo para alcanzar un ser que se encuentra fuera del ámbito de la conciencia. Esta dificultad no se da cuando se trata del conocimiento intuitivo de la *cogitatio*[48]. En las *Investigaciones lógicas* sólo había considerado como realmente inmanente los contenidos reales de la conciencia quedando, por consiguiente, como realidades trascendentes los contenidos intencionales; aquí, por el contrario, Husserl extiende la noción de inmanencia a dichos contenidos, mediante una nueva concepción de la inmanencia como "presencia absoluta y auténtica que se constituye de manera evidente"[49]. La existencia de las *cogitationes* es asegurada por su presencia absoluta, como también se da de manera absoluta la "esencia" de dichas *cogitationes.* La aprehensión de la *cogitatio*, nos dice Husserl, implica la aprehensión de "una objetividad nueva, que es igualmente dada de manera absoluta, a saber, una objetividad esencial"[50], la esencia misma del conocimiento y, "puesto que de antemano los actos lógicos, que se expresan en el enuncia-

do en razón de aquello que es intuido, permanecen imperceptibles, se da aquí al mismo tiempo el campo de los *enunciados de esencia*, es decir, de los contenidos generales (*Sachverhalte*) dados en la intuición pura"[51]. Ahora bien, si una tal objetividad esencial se nos da de una manera absoluta, entonces hay que concluir que "absolutamente dado y realmente inmanente no es la misma cosa" como en general se cree, puesto que este universal —la objetividad esencial—, en cuanto universal es trascendente, trasciende la singularidad del acto realmente inmanente, pero por otra parte, en cuanto es dado de manera absoluta en el acto, él es inmanente[52]. Nosotros estamos ante el conocimiento absoluto de un objeto que no es realmente inmanente, pero que lo es *intencionalmente*. Hay algo más. La esfera de la donación absoluta, de la inmanencia pura no se limita a la donación de la *cogitatio* y de las idealizaciones que la aprehenden en su generalidad. Siendo la conciencia por definición *conciencia de algo*, de la misma manera que se da la conciencia se da el "de", el contenido intencional[53].

De este modo, para Husserl inmanencia y trascendencia no son definidas a partir del objeto sino de la donación. Si no es absoluta, como en el caso del yo empírico, se hablará de trascendencia; si lo es, como en el caso de todo contenido intencional, entonces se hablará de inmanencia pura.

4. Si la filosofía está llamada a ser un saber absoluto, si para ello es necesario un punto de partida absolutamente evidente, si, finalmente, este punto de partida sólo se encuentra en la inmanencia pura, entonces hay que concluir que la filosofía es por esencia reflexiva. Será filósofo quien renuncie a la mirada superficial sobre el mundo, para entrar dentro de sí, dentro de su conciencia que, en un trabajo silencioso y anónimo, realiza la "constitución" del universo. ¿Cómo hacerlo? Mediante la *reducción*. Es esta otra de las conquistas de Husserl en este escrito. La reducción consiste esencialmente en la "exclusión de toda posición trascendente"[54], de todo aquello que "no es presente absolutamente en una intuición pura"[55]. Por consiguiente deben ser excluidos, puestos "fuera de circuito" todos los conocimientos de las ciencias positivas, toda exterioridad e, inclusive, el yo sicológico, pues éste implica la existencia del sujeto de la conciencia que en cuanto tal no es dado de manera absoluta. Toda trascendencia debe ser *reducida* a *fenómeno puro*. Esto no significa la pérdida del "mundo", pues en la conciencia como fenómeno puro, encontraremos no sólo un *cogito* sino también un *cogitatum*, no sólo una "aparición" sino también un ser que aparece.

Con esta teoría de la reducción, con el descubrimiento de la inmanencia pura y de la trascendencia en la inmanencia, Husserl encontró su punto de partida —absoluto y radical— para su solución del problema de la posibilidad

del conocimiento. Husserl descubre de esta manera el campo de la universalidad, campo que le permitirá descubrir el logos del ser en su totalidad y simultáneamente definir la tarea del filósofo: estructurar la ciencia del ser en cuanto presente de manera auténtica y absoluta en la intuición pura.

La teoría de la reducción le permitirá a Husserl considerar, más tarde, a la filosofía como ciencia rigurosa, puesto que, si la presencia del fenómeno es auténtica, habrá posibilidad de describirlo tal cual él es. Igualmente la reducción le servirá como base de una concepción de la filosofía como saber absoluto, como saber que busca recuperar totalmente en la experiencia trascendental —constituida en la reducción— la experiencia efectivamente vivida.

Si *La idea de la fenomenología* no significa para Husserl la concretización de su ideal filosófico, ella, sin embargo, representa el descubrimiento de la verdadera *dimensión* de la *filosofía.* Su trabajo posterior estará dedicado, precisamente, a esclarecer la constitución del objeto, de este "hacer-presente" de manera absoluta y auténtica que se realiza no de un solo golpe sino paso a paso. "Es fácil hablar de la correlación en general (de la correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto del conocimiento), pero es muy difícil clarificar la manera como un objeto se constituye en el conocimiento"[56], puesto que a las diversas formas fundamentales de objetos, corresponde igualmente diversas formas fundamentales de actos del conocimiento que constituyen la objetividad. Y, lo que es más embarazoso, "los actos del conocimiento, o hablando de manera más general, los actos del pensamiento en general, no son actos singulares aislados, que vienen y van de manera independiente en el flujo de la conciencia. Ellos presentan, unidos esencialmente los unos a los otros, una *mutua independencia* teleológica..."[57]. "Clarificar la mutua dependencia teleológica (de los actos) del conocimiento, significa comprender el conocimiento"[58].

III

La exposición de la doctrina de la intencionalidad en las *Investigaciones lógicas* y de la doctrina de la reducción en *La idea de la fenomenología,* le dieron a Husserl un impulso decisivo en su ideal de un conocimiento absoluto. En efecto, como los hemos visto, dichas doctrinas parecían hacer posible un contacto entre la conciencia y la objetividad en el campo de la inmanencia. Por otra parte, siendo así que toda trascendencia podía ser considerada en su carácter de fenómeno puro, Husserl se encontraba ante el dominio universal de la filosofía. Del dominio particular de las idealidades lógicas —analizadas en las *Investigaciones lógicas*— Husserl podía pasar, gracias a la doctrina de la reducción, al dominio del ser, del ser en su totalidad.

En estas condiciones, Husserl bien podría tratar de dar una nueva definición de la filosofía.¿Sería éste su proyecto al escribir, en 1911, su célebre artículo "La filosofía como ciencia rigurosa" en la revista *Logos*? Sin duda alguna que este artículo puede ser considerado como un verdadero *manifiesto* filosófico[59]. Sin embargo, inútilmente buscaremos allí una definición precisa de la filosofía.

La filosofía significa, sencillamente, *ciencia rigurosa*. Pero ni el concepto de *ciencia*, ni el de *rigor*, son explícitamente analizados. La filosofía sería el correlato de "los intereses más nobles de la cultura humana"[60]. Es cierto que del análisis husserliano se desprende que la filosofía debe ser un conocimiento "absoluto"[61]. Precisamente, desde este punto de vista, Husserl realiza la crítica del naturalismo en todas sus formas —(positivista, sicologista y empirista)—, del historicismo y de las filosofías de la *Weltanschauung*. Pero viéndolo bien, todo se reduce a esta crítica para sostener que dichas *posiciones* se oponen, por principio, a la idea de un conocimiento absoluto. El naturalismo, a pesar de su pretensión de ser la única filosofía científica, en cuanto naturaliza la conciencia y las ideas, lo cual implica necesariamente una relativización de la verdad. El historicismo y las filosofías de la *Weltaschauung*, en cuanto en el punto de partida defienden la relatividad de sus teorías y, por lo mismo, de la filosofía.

Sin embargo, Husserl no prueba "rigurosamente" la posibilidad de un conocimiento absoluto e, igualmente, no nos dice cuál sería el objeto de la reflexión filosófica. ¿Será la "validez objetiva", como lo pretende Lauer?[62]. La validez objetiva es presentada en *Logos* como un aspecto esencial del conocimiento filosófico, pero no como el objeto propio. Fuera de la crítica —y a partir de esta crítica— de las "posiciones" mencionadas, Husserl sólo nos ofrece indicaciones sobre algunas de las exigencias de una filosofía concebida como "ciencia rigurosa".

En "La filosofía como ciencia rigurosa" encontramos la expresión de un ideal, la elección de una nueva *Weltanschauung* cuya diferencia con las anteriores radica en la proclamación de su validez, de su valor absoluto para todas las épocas y para todos los hombres. Pero un tal ideal debe ser sometido a prueba y recibir un contenido concreto. En el momento de escribir su *manifiesto*, Husserl no se encontraba en la posibilidad de justificar plenamente su elección, puesto que se trataba precisamente de un proyecto a realizar.

Quien se entrega a la reflexión filosófica no puede partir de la nada. Al origen de toda filosofía hay una interrogación y toda interrogación supone el objeto sobre el cual ella recae. En el punto de partida de todo pensamiento

se dará siempre un supuesto fundado siempre en una intuición anticipadora. Y es esta intuición la que pone en marcha el pensamiento. El avance de dicho pensamiento significa, a su vez, una justificación y una profundización del mismo punto de partida. Una tal "situación" es válida igualmente para Husserl. La tesis, según la cual, la filosofía representa el correlato de la aspiración de la humanidad a un "conocimiento absoluto", llevó a Husserl a darse por ideal el responder a una tal aspiración. "Es la voluntad plenamente consciente de forjar de nuevo y radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia rigurosa"[63] que dirigirá la evolución de su pensamiento. Pero esta evolución será precisamente la que esclarecerá, justificará y dará un contenido concreto al ideal propuesto. De aquí la necesidad de distinguir dos momentos: el momento de partida, el ideal, el proyecto y el momento de llegada, el proyecto en cuanto realizado. El espacio intermedio expresa no sólo la realización del ideal propuesto sino también su justificación y fundamentación.

Para Husserl una *Weltanschauung* es una "sabiduría", una cultura que responde a las exigencias prácticas e inmediatas de la vida, delante de las cuales el hombre debe adoptar una actitud sin poder esperar a la realización plena del saber como conocimiento absoluto[64]. Ahora bien, aunque el ideal husserliano tenga en su origen una exigencia práctica, ésta, sin embargo, no es inmediata, puesto que ella se refiere no sólo a la perfección individual o de una época en particular, sino de la humanidad en cuanto tal. Husserl no se coloca "desde el punto de vista del individuo sino de la humanidad y de la historia, es decir, en la medida en que nosotros consideramos lo que significa para el desarrollo de la cultura, para la posibilidad de la realización en un progreso constante de la idea de una humanidad eterna"[65], el ideal de una filosofía como ciencia rigurosa.

El carácter ideológico de la posición husserliana salta a la vista cuando consideramos su motivación; su realización exige que ella sea ciencia rigurosa, puesto que nos encontramos en una época en la cual las ciencias han dado tantas muestras de rigor[66]. Ahora bien, ¿cómo fundamentar esta tesis según la cual la suprema aspiración del hombre se encuentra en la dimensión de los valores científicos? ¿Acaso el mismo Husserl no nos dice que tales valores son los más altos sólo desde un cierto punto de vista?[67]. Aún más, ¿acaso no nos dice él que la "ciencia es sólo un valor en medio de otros valores de igual derecho"?[68]. Concretamente Husserl elige para sí este ideal sin justificar su posibilidad y validez. Toda filosofía, en su punto de partida, es una *Weltanschauung*. Ella deja de serlo en la medida en que se justifique y encuentre las bases necesarias para descubrir y criticar el carácter "ideológico" de las otras *Weltanschauungen*. Husserl proyecta, en el horizonte de su vida, el ideal de

una filosofía como saber teórico y analítico plenamente justificado. Toda su existencia se caracterizará por un esfuerzo supremo de llegar a la meta propuesta. El contenido, el objeto del ideal variará al ritmo de su realización. La definición de la filosofía "como ciencia rigurosa" depende de la revelación de la esencia del objeto. Sólo a medida que esta revelación se efectúe, la filosofía podrá definirse a sí misma, definiendo su objeto. Sólo el ideal es inmutable.

Esto no significa que Husserl subordine la filosofía a la ciencia. El ideal filosófico se presenta como trascendiendo a las ciencias positivas, abrazándolas y fundamentándolas[69]. El carácter científico de la filosofía se puede comprender a partir de la idea cartesiana de la *clara et distincta perceptio*[70]. Veamos algunas de las cualidades que la filosofía debe poseer para ser "ciencia rigurosa", según se desprende del artículo de *Logos:*

1. La filosofía como ciencia debe ser un conjunto de verdades absolutas organizadas sistemáticamente —no deducidas sistemáticamente—, cuya enunciación debe ser hecha a partir de una evidencia absoluta, constituyendo así un saber, un conocimiento absoluto, plenamente justificado:

a. Negativamente, la filosofía no debe aceptar nada como válido de todo lo transmitido por la tradición: "Es necesario que nos demos cuenta de que nosotros no podemos alcanzarla (la filosofía) sino mediante *una* manera, a saber, cuando con el radicalismo que pertenece a una ciencia verdaderamente filosófica, no aceptemos nada previamente dado, cuando no dejemos valer nada de lo tradicional como comienzo y cuando nosotros no nos dejemos enceguecer por ningún nombre, poco importa su notoriedad"[71].

b. Positivamente, la filosofía debe darse de lleno a los problemas y a las exigencias que nacen de dichos problemas[72]. El lema será siempre *zu den Sachen selbst.* El objeto de la filosofía debe darse en persona, de manera evidente y adecuada[73]. Sólo así podrá ser conocido de manera absoluta y constituir un conocimiento absoluto.

2. Todo método indirecto debe ser rechazado, para admitir sólo la aprehensión directa: "es de la esencia de la filosofía... que su trabajo científico se mueve en las esferas de la intuición directa"[74].

3. Siendo así que el único objeto que se nos da de manera evidente y adecuada es el ser intencional en la inmanencia pura, éste y no la realidad trascendente, será el objeto de la filosofía. La filosofía no puede tener delante de los ojos más "que al ser como correlato de la conciencia"[75].

4. Por consiguiente es necesario aplicar la reducción. Toda trascendencia debe ser reducida a fenómeno puro, al "ser-dado". "Cada especie de objeto que puede ser objeto de una proposición racional, de un conocimiento, primero precientífico y luego científico, debe manifestarse en la conciencia, y debe, según el sentido de todo conocimiento, dejarse conducir al estado de una presencia"[76].

5. La aplicación de la reducción significa que el *zu den Sachen selbst*, el retorno a las cosas mismas, a los "orígenes", será un retorno a la inmanencia pura[77], lugar del contacto entre la conciencia y la objetividad. Más concretamente, a la conciencia en cuanto conciencia intencional. Por consiguiente la filosofía debe estudiar la esencia de la conciencia, aquello hacia lo cual ella tiende y las diversas maneras como ella se dirige a su objeto[78].

6. Se debe llamar igualmente la atención sobre el carácter de universalidad supratemporal[79] que le corresponde a la filosofía y sobre su carácter "asistemático". La filosofía no posee ningún principio a partir del cual todo pueda ser deducido como lo quisiera Descartes. En este sentido la filosofía no es sistemática. La filosofía será un cuerpo de conocimientos que crece poco a poco y cuyos enunciados quizás pueden unirse lógicamente, pero no deducirse el uno del otro. Cada piedra del edificio es autónomo y se sostiene por sí mismo. Y esta obra se encontrará en un horizonte abierto a lo infinito. Cada fin es un comienzo. Su universalidad es supratemporal. De aquí que Husserl insista sobre la necesidad de equipos de sabios que a través de todas las generaciones se dediquen a la edificación de la filosofía, pues el ideal supera las fuerzas del individuo. La filosofía es obra de todas las generaciones. Cada una de ellas debe contribuir a este movimiento de aproximación a la meta[80]. El carácter intemporal o supratemporal de la ciencia que Husserl le concede, expresa una de las diferencias esenciales entre él y Hegel. Cuando Husserl nos presente en *Krisis* la historia de la filosofía como la marcha del pensamiento hacia la fenomenología, ello no significa que la fenomenología constituya un sistema definitivo en cuanto a su contenido. La fenomenología es la culminación de la historia de la filosofía en el sentido del descubrimiento de la "subjetividad trascendental" como el suelo original (*Urboden*) sobre el cual debe edificarse científicamente el pensamiento.

Tales son las condiciones y exigencias de una filosofía "como ciencia rigurosa". Pero estas condiciones no definen a la filosofía. El mismo Husserl termina su artículo del siguiente modo: "El paso más importante que debe dar nuestra época, es el de reconocer que con el verdadero sentido de la intuición filosófica, con *la aprehensión fenomenológica de la esencia*, un campo infinito de trabajo se abre y una ciencia (se presenta) que sin los métodos

indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de conclusiones y de pruebas, adquiere, sin embargo, una plenitud de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior"[81].

IV

Nos resta, finalmente, un escrito anterior a *Ideas* y que tiene una importancia capital dentro de la historia de la evolución del pensamiento husserliano. Se trata de un manuscrito que contiene la introducción a un curso sobre los problemas fundamentales de la ética, dictado por Husserl en el semestre de verano de 1911[82]. En dicha introducción el filósofo presentó una serie de consideraciones sobre las "disciplinas filosóficas" y la "idea de la filosofía". El mismo las consideró años más tarde como "consideraciones llenas de valor"[83]. Este escrito tiene gran importancia para el concepto husserliano de la filosofía y, por otra parte, nos confirma el carácter provisional e ideológico de la definición de la filosofía "como ciencia rigurosa".

Este manuscrito lo hemos analizado en un trabajo anterior. Por esto sólo presentaremos aquí las ideas principales.

El artículo de *Logos* había sido publicado en los primeros meses del mismo año. La tesis allí defendida debía ser sometida, como lo hemos visto, a prueba. Ella debía justificarse y recibir un contenido. Husserl releería sin duda alguna, como era su costumbre, dicho artículo con el fin de llenar las lagunas allí existentes. Nada de extraño que en el semestre universitario que siguió a su publicación, volviera sobre el tema de la filosofía. Lo interesante de estas páginas es el contenido concreto que recibe la filosofía, como conocimiento absoluto y correlato de "los intereses más elevados del conocimiento"[84].

Al investigar el puesto correspondiente a la ética dentro de un pensamiento teórico y las relaciones de dicha disciplina con la filosofía, Husserl llega a hacerse la pregunta: "¿qué es filosofía?". La respuesta inmediata no es definitiva. Nuestro filósofo analiza la teleología de la razón, jerarquiza y valoriza cada uno de los momentos de esta teleología a partir de una hipótesis de trabajo que corresponde, en parte, a la idea de la filosofía presentada en *Logos:* "La filosofía, nos dice, es la ciencia que representa los intereses más elevados del conocimiento, o la ciencia que, de manera plenamente consciente, es puesta en movimiento por la idea del conocimiento perfecto y absoluto"[85]. A diferencia de *Logos,* Husserl comprueba de inmediato que se trata de una idea confusa que hay que "desarrollar, determinar y esclarecer científicamente".

En el movimiento clarificador de la teleología de la razón podemos distinguir dos etapas. En la primera, Husserl analiza la tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto. Esta etapa culmina con la exigencia de la reflexión sobre los actos del conocimiento. Aquí nos encontramos dentro de la dimensión del artículo de *Logos*. En la segunda etapa, Husserl parte de la adaptación de la naturaleza a las exigencias de universalidad y unidad del conocimiento, tal cual se manifestó en la primera etapa. La reflexión culmina con la concepción del mejor de los mundos y de la filosofía como ciencia que explicita y fundamenta tal concepción. Se podría distinguir una tercera etapa; sólo que para Husserl se trata de posición de problemas y no de presentación de tesis. En efecto, él considera que a partir de la concepción de Dios como el ser absoluto y a la idea de la filosofía como ciencia "de la idea pura de la divinidad", definición ésta equivalente a una de las definiciones dadas por Aristóteles para la metafísica.

Veamos un poco más de cerca el movimiento teleológico de la razón tal como lo presenta Husserl.

Libres de la necesidad de responder a las exigencias vitales, el conocimiento poco a poco se purifica del carácter utilitarista y se hace manifiesta la tendencia hacia el conocimiento perfecto, como se puede reconocer en la exigencia de claridad, fundamentación y justificación que acompaña al interés teorético, y de manera especial en la exigencia de unidad y universalidad[86], la que nos hace pasar de los conocimientos aislados y singulares a conocimientos más universales; de los hechos a las leyes, de universalidades de nivel inferior a universalidades más extensas; de las leyes a las teorías. Es un movimiento sin límite hacia la universalidad y unidad de una única teoría a partir de la cual se pueden deducir de manera sistemática todas las leyes correspondientes a un determinado dominio de objetos. De esta manera se explica la aparición de las diferentes ciencias y de las investigaciones para unificar las diversas ciencias. Y lo que es más significativo: todas estas investigaciones conducen a la reflexión sobre el valor del conocimiento, sobre sus diversas formas, sobre el valor de los métodos científicos. Nuestra mirada deja de recaer sobre realidades trascendentes, para dirigirse reflexivamente sobre nuestro propio pensamiento en cuanto orientado intencionalmente sobre el mundo[87]. Esta nueva orientación de nuestra reflexión hace surgir nuevas ciencias, por ejemplo, la lógica formal que busca las normas para el juicio verdadero, investiga las formas del silogismo, etc.

Es así como la tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza teleológicamente. Se parte de la experiencia concreta y utilitarista, se pasa luego al conocimiento sistemático y teórico de las ciencias

positivas y se llega finalmente a las ciencias que estudian el conocimiento. Para Husserl este movimiento teleológico del conocimiento es dominado por un impulso filosófico que se ignora, es decir, que él se realiza sin que el sabio tenga conciencia del ideal del conocimiento, de su valor, de su realización concreta y, por consiguiente, no lo considera como fin superior y último de su acción teorética[88].

Sólo cuando esa tendencia es convertida, de manera consciente, en un ideal buscado y en un fin normativo de la actividad teorética, tenemos filosofía. La filosofía es la ciencia que tiene como objeto el ideal de un conocimiento sistemático, universal y plenamente justificado[89]. Con esta concepción de la filosofía culmina el análisis de la primera etapa. La filosofía es definida en términos epistemológicos, como la ciencia del conocimiento. A ella pertenecen todas aquellas disciplinas que de alguna manera se refieren al conocimiento. Las otras ciencias, como las positivas, pueden recibir el carácter de conocimientos filosóficos en la medida en que se funden y sigan las normas absolutas de las ciencias ideales[90]. De esta forma la filosofía como idea, es el título para todo conocimiento absoluto. El mismo Husserl la define en estos términos[91]. Ya en *Logos* había él escrito que "la ciencia es un título para los valores absolutos e intemporales"[92]. Pero hasta aquí la definición queda vaga y sin determinación, pues de ella no se puede concluir que todo conocimiento absoluto constituya el *objeto propio* de la filosofía. Si así lo fuera, sería inútil distinguir, como lo hace Husserl, entre los diversos saberes, entre las ciencias positivas, ciencias del conocimiento, ontologías regionales, etc.

Pero el análisis de la teleología de la razón no termina aquí. Enumeradas las disciplinas que pueden ser consideradas como filosóficas, Husserl añade: "finalmente y en el sentido más elevado" son filosóficas las disciplinas que conciben *a priori* el más perfecto de todos los mundos y de los correlatos y normas que le pertenecen[93]. De esta manera la filosofía recibe un contenido, un objeto propio. Es este el resultado de la segunda etapa que hemos mencionado.

Partiendo de las exigencias de universalidad y unidad y de la adaptación de la naturaleza a estas exigencias de la razón, Husserl llega a su nueva concepción de la filosofía como la ciencia del mejor de los mundos. Ni la teleología de la razón ni la adaptación de la naturaleza se agotan con el surgimiento de las ciencias positivas, de las ontologías regionales, de la ontología formal, de la teoría del conocimiento[94]. A partir de la idea de la naturaleza y suponiendo un grado de perfección de las ontologías nos es dado concebir e investigar, *a priori* diversos mundos posibles. Nosotros podemos dirigir nues-

tra atención hacia aquel que, desde el punto de vista del conocimiento, ofrezca la más elevada perfección. Sería la búsqueda *a priori* de la naturaleza más perfecta[95]. En una palabra, la teleología de la razón culmina en la concepción de la filosofía como la ciencia de la idea *a priori* del mundo más perfecto entre todos los posibles[96].

Para Husserl la validez del conocimiento no es el único correlato de la razón. A ella corresponde igualmente, una determinada constitución de lo conocido. La perfección de una vida racional implica la búsqueda de un "mundo" que corresponda a las exigencias más elevadas del conocimiento[97]. Por tanto, si la teleología de la razón llega hasta la concepción del mejor de los mundos, éste será el correlato del ideal de la razón y constituirá la perfección de una vida teorética.

Todo lo dicho desde el punto de vista de la razón teorética, se puede decir igualmente de la razón práctica y de la razón estimativa. Las ciencias eidéticas, a partir del mundo de la experiencia, nos dan la "esencia" del mundo, esencia que define "un mundo posible". Este mundo analizado permite concebir varios "mundos posibles" y buscar entre ellos aquel que puede servir de campo para los valores axiomáticos y prácticos más elevados que nosotros podamos concebir[98]. De esta manera las teleologías de las diversas funciones de la razón (conocer, querer, estimar) culminan, para Husserl, en la concepción *a priori* del mejor de los mundos y de sus correlatos correspondientes. Ahora bien, como todas estas funciones se compenetran y se implican mutuamente, otro tanto sucede con sus teleologías para constituir un único ideal, una única teleología[99]. La culminación de la razón será entonces la concepción *a priori* de la idea del más perfecto de los mundos posibles y correlativamente, de la personalidad y de la vida más perfecta y de la más perfecta realidad pensable como campo de los más perfectos actos del conocimiento, de la volición y del valorar[100].

La elaboración de la ciencia *a priori* de este mundo constituye y define "finalmente y en el sentido más elevado" la filosofía[101].

Esta concepción está muy lejos de las ideas presentadas en *Logos*. Y, a decir verdad, un tal neoleibnizianismo no lo volveremos a encontrar en sus escritos. Es cierto que Husserl hablará siempre de "mundos posibles" e, inclusive, "del mejor de los mundos posibles", pero sólo en este escrito define la filosofía como la ciencia del mejor de los mundos posibles. En la filosofía Husserl buscará la recuperación del mundo de la experiencia vivida, por tanto del mundo "real", del mundo de la *Lebenswelt*. La reducción del mundo no significará, de ninguna manera, la pérdida del mundo, puesto que él es recu-

perado de un modo absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la actitud natural es "colocada fuera de acción" pero sólo para ser justificada en su sentido pleno. Que tal creencia no pueda ser superada, poco importa. Lo importante es que el hombre supere su "ingenuidad" natural al tomar conciencia del verdadero sentido de su subjetividad, que de manera anónima, "constituye" el universo. Si tenemos en cuenta el conjunto del pensamiento husserliano, la recuperación de la experiencia debería ser total y en este sentido la filosofía constituirá un *saber absoluto*. Husserl dirigirá todos sus esfuerzos a la racionalización de la experiencia. Para alcanzarla pasará por la descripción eidética del mundo, por el análisis de la "esencia pura" del mundo, esencia que es presentada en términos de posibilidad. Pero siempre se tratará de la esencia del mundo como tal y no de la escogencia y clarificación del mejor de los mundos concebibles *a priori*[102], tal como aparece en este escrito que venimos comentando.

Que el hombre pueda darse como ideal una ciencia en sentido absoluto, que dicha ciencia sea concebida como medio para realizar plenamente la perfección humana, que esta ciencia sea puesta como *idea límite*, como un ideal al cual nos aproximamos en un progreso indefinido, sin que jamás lleguemos a alcanzarlo, todo esto son ideas que Husserl repetirá y defenderá más de una vez. Pero él no volverá a concebir y a definir la filosofía como ciencia *a priori* del mejor de los mundos posibles. A pesar de esto, creemos que las ideas expuestas en esta introducción a los problemas de la ética, ejercieron una gran influencia en su evolución intelectual, influencia difícil de precisar. Lo cierto es que, en su esfuerzo por racionalizar la experiencia, Husserl será movido siempre por un optimismo cuya fuente se puede encontrar en este escrito.

Hemos considerado los escritos de Husserl anteriores a la publicación de las *Ideas* (1913). El temperamento radicalista puede servir de punto de vista para el estudio de la evolución de su pensamiento. Antes de llegar a la filosofía, en sentido estricto, Husserl pasa por las matemáticas, la lógica y el sicologismo. Deseoso de un saber plenamente fundamentado inicia sus estudios con las ciencias positivas. Dichos estudios le revelaron una falta de clarificación conceptual y metódica en dichas ciencias. Sus esfuerzos se dirigen entonces al problema concreto de la fundamentación de la ciencia en general, intentándolo mediante una lógica viciada en sus bases por el sicologismo de la época. Pronto debe abandonar este punto de vista y el problema de la fundamentación de las ciencias, para dedicarse a la fundamentación de la lógica. Con las *Investigaciones lógicas* lo consigue parcialmente. El problema de la posibilidad del conocimiento implica una filosofía del ser en su totalidad. Las filosofías tradicionales no le parecen ser, sin embargo, las llamadas para

resolver todos los problemas surgidos con ocasión de la fundamentación de la lógica y las tesis expuestas en *Investigaciones lógicas.* Dichas filosofías han sido estructuradas sobre bases no plenamente justificadas, lo cual explica la diversidad de sistemas, de criterios, de opiniones.

Con *La idea de la fenomenología* Husserl da un gran paso en la solución de sus problemas. El descubrimiento de la reducción le abría las puertas a un saber absoluto y universal. En la inmanencia pura se hacía explicable el contacto entre conciencia y objetividad. Por otra parte, como toda trascendencia se le revelaba reducible a fenómeno puro, la filosofía podía adquirir la universalidad que le corresponde por definición: las investigaciones podían extenderse del dominio restringido de las idealidades al dominio del ser en general. En estas circunstancias Husserl estaba en condiciones de presentar una concepción de la filosofía. Un intento en este sentido lo vemos en su escrito titulado *La filosofía como ciencia rigurosa.* Sin embargo, la idea de filosofía permanece vaga e indeterminada. Ella sería el correlato de las aspiraciones más nobles de la humanidad, aspiraciones que son del orden especulativo: alcanzar un conocimiento absoluto. Husserl no llega a presentarnos la estructura formal y el contenido material que le correspondería a la filosofía. Un intento de respuesta a este problema lo encontramos en su *Idea de la filosofía* expuesta como introducción a los problemas de la ética. Allí Husserl analiza la tendencia de la razón hacia un conocimiento absoluto. Su análisis concluye en un neoleibnizianismo: la filosofía es la ciencia de la concepción *a priori* del mejor de los mundos posibles. Esta concepción que, sin duda, tuvo su influencia en la evolución posterior, nos confirma el carácter "ideológico" y provisional de la noción de filosofía presentada en *Logos.*

Antes de la publicación de las *Ideas* sólo encontramos, según lo que hemos visto, una idea provisional de la filosofía, según la cual la filosofía sería una ciencia, es decir, un conjunto sistemático de verdades, comprobadas una a una, en una intuición directa, en una evidencia apodíctica. La estructura formal y el contenido material de la filosofía sólo es concebible una vez alcanzados los resultados de la realización de ese ideal de un conocimiento absoluto. Más concretamente, la posibilidad y la determinación de la idea del conocimiento absoluto, depende de un análisis de la teleología de la razón, pues la teleología "trascendente" de la razón que comprobamos en la tendencia hacia un conocimiento absoluto, se funda y justifica en la teleología inmanente de la misma razón.

NOTAS

1 Ver nuestro estudio, "Crítica de Husserl a las ciencias", en *Franciscanum,* VI(1964) 159-166.

2 "Erst spaeter, als die hauptsaechsten oder naechstliegenden Konsequenzen der neuen Prinzipien gezogen waren, als die Fehler, welche in Floge der Unklarheit über die Natur der verwendeten Hilfsmittel und die Grenzen der Zuverlaessigkeit der Operation entstanden, immer haeufiger wurden, da erwachte stets lebhafter und endlich unabweisbar das Bedürfnis nach logischer Klaerung, Sichtung und Sicherung des Gewonnenen; nach einer schaften Analyse der zu Grunde liegenden und der vermittelnden Begriffe; nach logischer Einsicht in die Abhaengigkeit der verschiendenen, da nur lose zusammenhaengenden, dort wieder unentwirrbar verschlungenen mathematischen Disciplinen...". Citado por BIEMEL, M.W., en *Die Entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie en Zeitschrift für Phil. Forschung,* XIII (1959) 190.

3 *Formale und Transzendentale Logik,* Halle, 1929; p. 27.

4 Cfr. *Logische Untersuchungen,* I, & 71, p. 254.

5 Para conocer la situación de la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo pasado, se pueden consultar las siguientes obras: UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. IV, Basel, 1951, pp. 309 ss. LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl,* París, 1930, Introducción. WUST, P., *Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig,* 1920, pp. 1-47. TATARKIEWICHZ, M.V., *Réflexions chronologiques sur l'époque où a vécu Husserl, en Husserl,* Cahiers de Royaumont, París, 1959, pp. 16-26.

6 *Log. Unt.,* I, p. VI.

7 Cfr. BIEMEL, W., *L.c.,* pp. 189 ss. en donde el autor hace una exposición de esta obra que, aunque es poco conocida, tiene una gran importancia, pues contiene "el germen de la futura fenomenología".

8 "Je nach Willkür und Interesse Koennen wir discrete Inhalte zusammentfassen, von den eben zusammengefassten wiederum Inhalte fortalessen oder neue hinzufügen. Ein auf die saemtlichen Inhalte gerichtes einigendes Interresse und zugleich mit und ihm... ein Akt des Bemerkens heben die inhalte heraus, und das intentionale Objekt dieses Akt ist eben die Vorstellung der Vielheit oder des Inbegriffs jener Inhalte. In dieser Weise sind die Inhalte zugleich und zusammen gegenwaerting, sind sie Eins, und mit Reflexion auf diese Einigung gesonderter Inhalte durch jene psychischen Akte entestehen die Allgemeinbegrifee Vielheit und (bestimmte) Zahl" (p. 36), citado por BIEMEL, *l.c.,* p. 191.

9 Cfr. BIEMEL, *l.c.,* pp. 195-196.

10 *L.U., I,* p. VII.

11 Cfr. *La Philosophie comme science rigoureuse,* trad. de Q. Lauer, París, 1955, pp. 50 ss.

12 *L.U., I,* p. VII.

13 Cfr. *Ibídem.*

14 Cfr. *Ibídem,* p. VIII.

15 He aquí algunos de los textos principales de Husserl sobre el sicologismo: "Prolegomena zur reinen Logik", en *L.U., I. —La Philosophie comme...,* pp. 58 ss. —*Ideen I,* sección 1a. cap. II. En cuanto a estudios consagrados a la actitud husserliana, citamos entre otros: OSBORN, A.D., *Edmund Husserl and his Logical Investigations,* Cambridge Massachussets; FARBER, M., oc.c.; DELBOS, VICTOR, *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure, en Revue de Métaphysique et de Morale XIX* (1911) 685-98; SERRUS, CHARLES, *Le conflit du logicisme et du psychogisme, en Etudes Philosophiques,* II (1928) 9-18; NOEL, L , *Les frontiéres de la logique, en Revue néosco lastique de Philosophie,* XVII (1910) 211-233; TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* París, 1951, pp. 23 ss.

16 En un curso de 1925 refiriéndose Husserl a las *Investigaciones lógicas,* decía: "... ob wir als denkende Subjekte uns Menschen nehmen, oder ob wir Engel oder Teufel oder Gueter usw fingieren irgechulsh Waser, die da zaehlen, rechnen, mathematisieren —das zaehlende; mathamatisierende innere Tund und Leben ist, wenn Logisch-mathamatisches herauskommen soll, in apriorischer Notwendigkeit überall wesentlich dasselbe. Dem Apriori der reinen Logik und reinen Mathamatik selbst, diesem Reich unbedingt notwendiger und allgemeiner Wahrheiten, entspricht *korrelativ* ein Apriori psychischer Art, naemlich ein Reich unbedingt und allgemeiner Wahrheiten, die sich auf das mathamatische Erleben, das mathematische Vorstellen, Denken, Verknüpfen usw. beziehen, naemlich als ein mannifgaltiges psychisches Leben eines Subjektes überhaupt..." (*Manuscrito* F I 36, p. 26 a), citado por BIEMEL, *L.c.;* p. 201.

17 Cfr. POS, H.J., *Valeur et limites de la Phénoménologie, en Problémes actuels de la Phénoménologie, Desclée de Brouwer,* París, 1952, p. 36.

18 En el curso ya citado de 1925 Husserl se expresa de la siguiente manera: "Was sich im dringendem und schon von der formalen Universitaet der mathesis universalis erweckten Bedürfnis nach universeller Erweiterung von den Logischen Untersuchungen aus darbieten musste, war die Erweiterung der apriorischen und formalen Logik und Mathamatik zur Idee des Gesamtsistems apriorischer Wissenschaften für jede erdenkliche Kategorie von objektiven Gegenstaenden, also zuhoechst die Forderung eines universalen Apriori moeglicher Welten überhaupt neben dem der formalen Mathematik, andererseits aber und korrelativ die Erweiterung der rein apriorischen Betrachtung des nur formale Allgemeinheiten berücksichtingenden erkennenden Bewusstseins auf das inhaltlich bestimmtere erkennende Bewusstsein, bezongen auf jede Kategorie von Gegestaendlichkeiten überhaupt; und schliesslich musste von da aus eine apriorisch reine Bewusstseinslehre in voller Universitaet erwachsen, die auch jederlei wertendes, strebendes, wollendes und so überhaupt Bewusstesein jedes Typus umspannte, also das ganze konkrete subjektive Leben in allen Gestalten seiner Intentionalitaet erfasste und die Totalitaetsprobleme der Konstitution der Welt und der Einheit der Bewusstseinssubjektivitaet, der einzelpersonalen und vergemeinschafteten, eroeffnete" (p. 29a.), citado por BIEMEL, *L.c.,* p. 203.

19 *Form. u. trns. Log.*, p. 14. La dos principales presuposiciones de la lógica y que Husserl consideró más tarde haberlas justificado, son: el mundo de la percepción tal cual aparece en la experiencia y la conciencia constituyente, de la cual el mundo es el correlativo intencional. Un estudio sobre estas dos presuposiciones, digno de leerse, es el de Aron GURWITSCH: *Présuppositions philosophiques de la logique, en Phénoménologie-Existence,* París, 1953, pp. 11-21.

20 Cfr. W. BIEMEL en su Introducción a *Die Idee der Pahenomenologie,* La Haya, 1950, pp. VII-VIII y HUSSERL *Persoenliche Aufzeichnungen vom 25. spt. 1906,* publicados por BIEMEL en *Philosophische Studien Jhrg.*, 1950/1, pp. 306-12.

21 "An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich fur mich loesen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen koennen. Ich meine eine *Kritik der Vernunft.* Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt. Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu Kommen, ohne einen allgemeinen Enturf für sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben. Die Qualen der Unklarheit, des hin und herschwankende Zwifels habe ich ausreichen genossen. Ich muss zu einer inneren Festigkeit hin Kommen. Ich weiss, dass es sich debei um Grosses und Groesstes handelt, ich weiss, dass grosse Genien daran gescheitert sind; ...". Citado por BIEMEL en la introducción a *Die Idee der Ph.*, pp. VII-VIII.

22 Cfr. *La Philosophie comme...*, p. 54.

23 Cfr. *Ibídem.*, p. 124.

24 Cfr. *Ibídem.*, p. 52.

25 "Ohne einen streng wissenschaftlichen Anfang gibt es keinen streng wissenschaftlichen Fortgang. Erst mit einer strengen Ersten Philosophie kann eine streng Philosophie überhaupt, eine *philosophia perennis* in Erscheinung treten, als immerfort werdende zwar, sofern Unendlichkeit zum Wesen all er Wissenschaft gehet, aber doch in der Wesensform der Endgültigkeit". *Erst Philosophie,* I. p. 6.

26 Cfr. *La Philosophie comme...*, p. 53.

27 *Nachwort en Ideen,* III, p. 160.

28 Cfr. *La Philosophie comme...*, p. 124.

29 Parte de esta carta, escrita en 1936 a Farber, la encontramos en la obrita de éste: *Husserl,* Bs. As., 1956, p. 9. "Las 'influencias' externas carecen de significación. Como joven principiante, es natural que leyera mucho, ya fueran los clásicos o bien la literatura contemporánea de 1870-1890. Me atraía el punto de vista crítico-escéptico, puesto que yo mismo no veía tierra firme por ninguna parte. Siempre me encontré muy alejado del kantismo y del idealismo germano. Sólo Natorp llegó a interesarme, más bien por motivos personales, y leí concienzudamente la primera edición de su *Introducción a la psicología,* no así la segunda edición aumentada. Leí asiduamente (principalmente como estudiante) la *Lógica* de Mill y también más tarde su obra sobre la filosofía de Hamilton. Una y otra vez he estudiado los empiristas ingleses y los escritos de Leibniz (en edición de J.E. Erdmann), en particular sus obras matemático-filosóficas. Por primera vez conocí a Schuppe después de las *Investigaciones lógicas,* cuando ya nada podía ofrecerme. Tampoco consideré seriamente nada de lo escrito por Rahmke. A decir verdad, ya mi derrotero estaba seña-

lado por la *Filosofía de la aritmética*, y no podía hacer otra cosa que seguir adelante".

30 La lista de los cursos y seminarios sobre los filósofos y filosofías del pasado, se puede encontrar en la Introducción de R. BOEHM a *Erste Philosophie*, I, pp. XXVII-XXVIII. Hay que reconocer que estos cursos no nos permiten determinar hasta qué punto profundizó Husserl dichos filósofos y sistemas. Además, es digno de atención el hecho de que Husserl —como se sigue de una visita a su biblioteca— no hubiese leído a Hegel.

31 Cfr. *Phénoménologie de Husserl, Essai sur la génese de l''intentionalité, P.U.F.*, 1955, p. 5.

32 Cfr. Su *Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen*, publicado por E. FINK en *Tijdschrift voor Philosophie*, I (1939) 128-129.

33 *Ideen I*, pp. 40-41.

34 Cfr. BOEHM R., *Husserl et l'idéalisme classique en Rev. Philosophique de Louvain*, 1959, pp. 351-396. En este artículo se nos hace ver la evolución de Husserl en relación con el idealismo, evolución que duró casi un cuarto de siglo.

35 *La phil. comme...*, p. 61.

36 *Ibídem*, p. 112.

37 *Ibídem*, p. 124.

38 *Ibídem*.

39 Para conocer estos momentos históricos de la vida de Husserl, ver artículo citado de BOEHM, pp. 372 ss.

40 Cfr. FARBER, M., *Husserl...*, p. 11.

41 Cfr. Introducción de BIEMEL a *Die Idee der Ph.* p. VIII.

42 Un estudio sobre esta obra lo hemos realizado en *Franciscanum*, V (1963) 5-20.

43 En nuestro artículo citado en la nota anterior, llamamos la atención sobre el hecho de que aunque Husserl no deja de acentuar el carácter epistemológico de la fenomenología y esto a través de toda su obra, no nos es lícito definir la fenomenología como siendo esencialmente una teoría del conocimiento y mucho menos como una teoría que se mueva dentro de la dimensión trascendental kantiana. El pensamiento de Husserl, decíamos allí, implica esencialmente una nueva concepción del ser y en este sentido ella es una metafísica. La comunidad de vocabulario entre Husserl y Kant no implica una comunidad de pensamiento. El problema propuesto, el punto de partida, los medios utilizados en la solución de los problemas planteados y la solución misma, son totalmente diferentes en los dos filósofos. El punto de partida de Kant lo encontramos en las ciencias físico-matemáticas entonces existentes, de cuya validez él no dudó jamás. El problema propuesto fue el explicar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la física de Newton, por consiguiente, la justificación del conocimiento *a priori*. El medio utilizado fue el análisis de la posibilidad de un objeto, de la estructura de éste, a saber: temporalidad, cantidad, causalidad, que son atribuidas, en seguida, a un sujeto que garantiza su valor apriorístico. Este sujeto lo concibe, Kant, como un sujeto vacío en sí mismo, una realidad formal cuyo

contenido no es otro que aquello que ha sido obtenido en el análisis de la estructura del objeto. La respuesta de Kant al problema se reduce a decir que los juicios sintéticos *a priori* son posibles solamente como condición de los juicios *a posteriori*.

Frente a este cuadro kantiano encontramos en Husserl, y esto sin salirnos de la obra que analizamos, lo siguiente: "La crítica del conocimiento... es una ciencia que quiere simplemente esclarecer *todos los modos y todas las formas del conocimiento*" y para ello "no puede hacer uso de ninguna de las ciencias que resultan de un pensamiento (actitud) natural"... "para ella todas las ciencias son sólo *Fenómenos-de-ciencias*"... "De las ciencias yo sólo puedo disponer *como de fenómenos* y no como de sistemas válidos que yo podría utilizar como punto de partida a título de premisas o, inclusive, a título de hipótesis" (p. 6). El problema para Husserl es la justificación de todo conocimiento; su punto de partida es la inmanencia pura, la "esfera de la presencia absoluta" (p. 6); los medios, la reducción y el análisis de la correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto del conocimiento (p. 12), es decir, el análisis reflexivo del sujeto, que en tanto que fenómeno puro, revela con evidencia absoluta el sentido del ser de la conciencia y del objeto presente a la conciencia. El sujeto de Husserl no es una realidad formal sino una realidad aprehendida por una intuición inmediata, un sujeto de una experiencia real. Si Kant realiza una síntesis entre razón y experiencia, Husserl, por su parte, realiza una racionalización de la experiencia.

44 Cfr. *Die Idee der Ph...*, pp.17 ss.

45 *Ibídem*, pp. 58-59.

46 Cfr. *Ibídem*, pp. 29 ss.

47 *Ibídem*, p. 35.

48 Cfr. *Ibídem*, pp. 4-5.

49 *Ibídem*, p. 5.

50 *Ibídem*, p. 8.

51 *Ibídem*.

52 Cfr. *Ibídem.*, p. 9.

53 Cfr. *Ibídem*, p. 55.

54 *Ibídem*, p. 5.

55 *Ibídem*, p. 9.

56 *Ibídem*, pp. 12-13.

57 *Ibídem*, p. 75.

58 *Ibídem*, p. 57.

59 No es nuestra intención el presentar un análisis detallado de este artículo. Analizaremos sólo algunos aspectos que tienen relación directa con nuestro propósito. Un estudio detenido se puede ver en la traducción francesa de Q. Lauer.

60 *La phil. comme...*, p. 57.

84 *Cfr.* p. 16.

85 *Ibídem.*

86 *Cfr.* pp. 17 ss.

87 *Cfr.* pp. 28-29.

88 *Cfr.* pp. 29-30.

89 *Cfr.* p. 30.

90 *Cfr.* pp. 80-81.

91 "Philosophie als Idee, lezte Philosophie wöre nichts anderes als absolute Wissenchaft überhaupt", p. 80.

92 *La phil comme...*, p. 113.

93 *Cfr. Manuscrito,* p. 33.

94 *Cfr.* pp. 34-35.

95 *Cfr.* pp. 36-37.

96 *Cfr.* p. 33.

97 *Cfr.* pp. 35-36.

98 *Cfr.* pp. 37-40.

99 *Cfr.* pp. 6-7.

100 *Cfr.* pp. 39-40.

101 *Cfr.* p. 33.

102 *Cfr. Erfahrung und Urteil,* Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Ed. Landgrebe), Praga, 1939, p. 50.

UN PRIMER ESBOZO DE LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Los años siguientes a la publicación de las *Investigaciones lógicas* constituyeron para Husserl una etapa de crisis*. La problemática originada en las *Investigaciones lógicas* exigía el ingreso de Husserl en el dominio universal de la filosofía. Implicaba, ante todo, la solución del clásico problema de la posibilidad del conocimiento. Aquél que quiera llegar a ser filósofo, escribió Husserl en su *Diario*, debe realizar, antes de todo, una "crítica de la razón". Por aquel tiempo el padre de la fenomenología se entregaba a un estudio profundo de Kant[1], lo que explica las fórmulas kantianas que encontramos en su *Diario* y el carácter epistemológico en la formulación de los problemas tratados en *Die Idee der Phänomenologie.* Esta serie de lecciones constituyen, precisamente, el ingreso de Husserl en el dominio universal de la filosofía, pues a pesar de la formulación kantiana, el pensamiento husserliano desborda aquí los cuadros del problema epistemológico.

Aunque Husserl en todos sus escritos insiste en el carácter epistemológico de la fenomenología, no podemos definir a ésta como siendo esencialmente una teoría del conocimiento. Aún más, creemos que la fenomenología no se mueve por los caminos de la filosofía trascendental de Kant. El pensamiento de Husserl implica, esencialmente, una nueva concepción del ser y, por consiguiente, una metafísica. Sin duda que no se puede negar la influencia de Kant sobre Husserl. Pero la comunidad de vocabulario no significa comunidad de pensamiento. Tanto en el uno como en el otro, la posición del problema, el punto de partida, los medios y la respuesta difieren sensiblemente. Kant parte de las ciencias físico-matemáticas de cuya validez nunca dudó. Su problema era el explicar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la física de Newton, es decir, justificar el conocimiento *a priori.* Para resolver este problema, Kant estudia el sujeto cognoscente mediante un análisis de las condiciones de posibilidad del objeto, a saber, las estructuras de espacio-temporalidad, cantidad y causalidad que son, en seguida, atribui-

---

Con el título de *Die Idee der Phänomenologie,* los Archivos de Husserl publicaron las cinco primeras lecciones dadas por Husserl como introducción a la *Ding —Vorlesung—* 1907 (Herausgegeben und Eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Nijhoff, 1950). Queremos en el presente trabajo analizar algunas tesis defendidas allí por Husserl y que se encuentran a la base de la concepción husserliana de la filosofía.

das al sujeto quien, finalmente, asegura su valor apriorístico. Por lo demás, el sujeto de Kant es un sujeto vacío en sí mismo, una condición formal que sólo implica aquello que se ha deducido del análisis del objeto. La solución final de Kant se reduce a decir que los juicios sintéticos *a priori* son posibles como condición de los juicios sintéticos *a posteriori*.

Si nosotros comparamos este esquema kantiano con el de Husserl, y esto sin salirnos de *Die Idee der Phänomenologie*, veremos de inmediato las diferencias esenciales. "La crítica del conocimiento..., dice Husserl, es una ciencia que busca esclarecer todos los modos y todas las formas del conocimiento" y, para llevarlo a cabo, "*ella no puede hacer uso de ninguna de las ciencias* originadas en el pensamiento natural...". "Todas las ciencias son para ella sólo *fenómenos-de-ciencias*". "Yo sólo puedo disponer de todas las ciencias como fenómenos y no como sistemas de verdades válidas utilizables como puntos de partida a título de premisas o inclusive de hipótesis..." (p. 6). Por consiguiente, el problema para Husserl radica en la justificación de *todo* conocimiento y punto de partida es la "inmanencia pura", la "esfera de la presencia absoluta" (p. 14). Los medios serán la reducción y el análisis de la correlación entre el fenómeno del conocimiento y el objeto de este conocimiento (cfr. p. 12), es decir, el análisis del sujeto que, en cuanto fenómeno puro, revela, con evidencia absoluta, el sentido del ser del conocimiento y del objeto que le es presente. Por otra parte, el sujeto husserliano no es una condición formal, sino un sujeto aprehendido como una realidad mediante la intuición inmediata, un sujeto de una experiencia real. Si Kant realiza la síntesis entre la razón y la experiencia, Husserl realiza una racionalización de la experiencia. Si el *a priori* kantiano sólo es formal, el de Husserl es simultáneamente formal y material. Si Kant responde a su problema con una teoría epistemológica, Husserl, mediante su solución, llega a una teoría sobre la esencia de la conciencia y de la objetividad (cfr. p. 23).

Nosotros queremos examinar en estas páginas algunos de los temas que encontramos en *Die Idee der Phänomenologie*, temas que constituyen un esbozo de toda la fenomenología.

A. "*Actitud natural*" y "*actitud filosófica*"

Frente a la realidad son posibles, según Husserl, dos actitudes que, a su vez, implican dos "dimensiones" diferentes del pensamiento.

La actitud natural del espíritu (*natürliche Geisteshaltung*) tiene como dimensión la reflexión o "pensamiento natural". En ella se origina la ciencia natural y se caracteriza por el hecho de que el problema de la posibilidad del

conocimiento no forma parte de sus investigaciones[2]. La existencia del mundo, su donación y comprensión son verdades admitidas sin ninguna discusión. En esta actitud el sabio está seguro de poseer la verdad objetiva y esto mediante métodos propios y válidos[3]. Para él, el progreso continuo y los maravillosos resultados de la ciencia son suficientes para justificar la validez del conocimiento[4].

Es ésta la actitud que encontramos en todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Estas ciencias no se interrogan ni sobre la posibilidad del conocimiento ni sobre el sentido de la conciencia y de su objeto. Su problemática se limita a la extensión, al contenido, a las relaciones y a las leyes de la realidad dadas en la experiencia inmediata. Sin duda que existen dificultades, equívocos, contradicciones. Pero esto no compromete la marcha continua de la ciencia, ya que la solución de todo ello es posible mediante un recurso a los principios fundamentales de la lógica, v.gr. al principio de la no-contradicción o mediante un recurso a las exigencias de la realidad estudiada.

A decir verdad, la ciencia positiva también estudia el conocimiento. Pero, ¿cómo? Dado que el conocimiento es un hecho, una realidad, una vivencia psicológica, él puede, igualmente, ser sometido a un análisis como lo son todas las realidades. Así es como nosotros tenemos una "psicología del conocimiento", una lógica pura y una lógica normativa que formula las leyes para el bien pensar[5].

La actitud filosófica es esencialmente diferente. Desde su punto de partida se interroga sobre la posibilidad del conocimiento[6] y esto, porque el conocimiento no es algo simple y comprensible de por sí, como se piensa en la actitud natural. Si los actos del conocimiento son vivencias de un sujeto, ¿cómo puede éste salir de sí y encontrar una realidad cuya independencia ontológica no se puede poner en duda? ¿Cómo se puede saber que lo conocido "existe" y se convierte en "objeto" frente al conocimiento? ¿Cuál es el sentido y el valor del acto cognoscitivo? ¿Cuál es la significación de la objetividad? Si nosotros tomamos seriamente estos problemas, entonces la posibilidad del conocimiento se convierte en un enigma. Tomar posición frente a estos problemas significa filosofar. ¿Significa esto que el problema crítico es el único problema filosófico?

Husserl distingue entre "metafísica", "crítica del conocimiento" (*Erkenntniskritik*) y "teoría del conocimiento" (*Erkenntnistheorie*). La ciencia del "ser en sentido absoluto, es decir, la metafísica, supone una crítica de las ciencias dadas en la actitud natural (*Erkenntniskritik*) y esta crítica supone, a su vez, una crítica general del conocimiento (*allgemeine Erkenntnistheorie*)[7].

La teoría del conocimiento constituye la primera y la más fundamental parte de la fenomenología. En efecto, ella estudia la esencia del conocimiento y de su objeto y la fenomenología es, precisamente, la ciencia universal de las esencias[8]. Por consiguiente, para Husserl la filosofía es esencialmente crítica, es decir, ella supone la solución de la posibilidad del conocimiento, solución que sólo es fundamento para la realización de una metafísica, como "metafísica del ser en sentido absoluto", de la "metafísica de la naturaleza y de la metafísica de la vida total del espíritu"[9]. Esta distinción entre metafísica y teoría del conocimiento no la encontraremos en las obras posteriores de Husserl, pues el examen de los modos del conocimiento se convertirá en la revelación del logos del ser en "sentido absoluto".

B. *"Inmanencia" y "trascendencia"*

El ser en el sentido absoluto de la metafísica no constituye un tema de investigación en *Die Idee der Phänomenologie.* En esta obra Husserl trata de otro absoluto: el absoluto de la donación. El gran descubrimiento que encontramos en esta obra es el de la "esfera de la donación absoluta"[10]. La esfera de la inmanencia pura, "el campo de los fenómenos absolutos"[11].

En busca de un punto de partida seguro para la solución del problema crítico, Husserl toma el camino cartesiano de la duda y, al igual que Descartes, llega al *cogito* como primera evidencia absoluta[12]. Si mi reflexión se dirige sobre los actos de la conciencia, en el momento de su actualización, ellos se me dan de manera absoluta[13]. Y esta presencia absoluta hace contradictoria toda posibilidad de duda. Yo me puedo interrogar sobre el ser del objeto presente a mi conciencia, sobre sus posibles relaciones con otros seres, inclusive, sobre el "sentido" último de esta presencia. Todas estas cuestiones se ponen, sin embargo, sobre terreno firme, a saber, en el de la evidencia absoluta: la presencia del objeto es un absoluto "con el cual yo puedo medir, como con una última medida, lo que significan "ser" y "ser-dado" (*Sein und Gegebensein*)[14]. De esta manera la evidencia constituye una presencia que excluye toda duda seria: ella es un "ver" y un "saber", de manera absolutamente inmediata, la objetividad intencionada. En este sentido la evidencia constituye la medida de todo conocimiento[15].

Pero, ¿por qué las *cogitationes* no pueden caer bajo la duda y por qué su presencia es absoluta? Husserl responde con Descartes: "porque el conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente". El conocimiento de las ciencias objetivas (de la naturaleza, del espíritu e, inclusive, las matemáticas) es trascendente. Ahora bien, la trascendencia es, precisamente, la fuente de la duda o, mejor, aquello que justifica la duda. Pues en dichas ciencias se justifica la pregunta: ¿cómo el conocimiento sale de sí mismo, cómo puede alcan-

zar un ser que no se encuentra en la esfera de la conciencia? Esta dificultad desaparece cuando se trata del conocimiento de la *cogitatio*[16] .

En verdad esto no constituye nada nuevo en Husserl. Pero lo que adquiere un sentido definitivo para la evolución de su pensamiento es el nuevo concepto de inmanencia elaborado a partir de la presencia de la *cogitatio*. En las *Investigaciones lógicas* el análisis y la descripción fenomenológicas recaían sobre los contenidos reales de la conciencia, es decir, sobre aquello *realmente inmanente* a la conciencia. Por consiguiente, todos los objetos realmente trascendentes, incluyendo los "objetos intencionales" quedaban por fuera. Al hacerlo, Husserl aceptaba las nociones tradicionales de inmanencia y trascendencia. Según esta tradición, la inmanencia es el carácter propio de ciertos objetos bien determinados, la trascendencia la de otros. En la nueva concepción husserliana estas nociones no dividen los objetos, no caracterizan los objetos en sí mismos, sino su donación. Todo objeto cuya presencia es absoluta y auténtica es inmanente; todos los otros que no gozan de esta presencia serán trascendentes.

Veamos más detenidamente esta extensión de la noción de inmanencia. En el seno de "la inmanencia general"[17] hay que distinguir la "inmanencia pura"[18] que define toda presencia absoluta y auténtica constituida de manera evidente[19] y la "inmanencia real" en el sentido tradicional (el yo y las vivencias psíquicas).

Esta distinción se justifica mediante una reflexión sobre la *cogitatio* cartesiana. La existencia de la *cogitatio* está garantizada por su presencia absoluta y auténtica (*absolute Selbstgegebenheit*), por su presencia es una evidencia pura. Por otra parte, su "esencia" nos es dada como presencia absoluta. Toda evidencia de la *cogitatio*, dice Husserl, implica la evidencia de una nueva objetividad, de una "objetividad de esencia": la esencia misma del conocimiento, es decir, el hecho de que todo lo que es realmente inmanente a la conciencia se da en persona de manera absoluta e indudable[20] . Si los actos lógicos, que se expresan en el enunciado, al apoyarse sobre aquello que es intuido permanecen sin ser percibidos, "se da aquí al mismo tiempo el campo de los *enunciados de esencia*, es decir, contenidos generales dados en la intuición pura"[21] . Ahora bien, si una tal objetividad esencial se puede dar de manera absoluta, se sigue que dado de *manera absoluta y realmente inmanente* no son expresiones necesariamente sinónimas. En efecto, la objetividad esencial en cuanto universal es trascendente: supera la singularidad del acto realmente inmanente. Pero en cuanto dado de manera absoluta y auténtica en este acto, es inmanente[22] . Nos encontramos frente al conocimiento absoluto de una realidad que no es realmente inmanente, pero que lo es *intencionalmente*.

Husserl considera este descubrimiento como poseyendo "un alcance decisivo para la posibilidad de una fenomenología"[23], pues se revela el dominio del conocimiento absoluto, a saber, la esfera de la donación, de la presencia absoluta y auténtica, un dominio en el cual no sólo las singularidades se dan, sino también "las generalidades, los objetos y los estados de cosas generales"[24]; es el descubrimiento de la trascendencia en la inmanencia, o si se quiere, la reducción de la trascendencia a la inmanencia, sin que la trascendencia pierda su carácter de alteridad.

La nueva concepción va aún más lejos. El dominio de la inmanencia pura no se limita a la donación de la *cogitatio* y de las idealidades que la aprehenden en su generalidad. Este dominio abraza todos los contenidos intencionales. Toda conciencia es conciencia-de, conciencia intencional. Ahora bien, si la conciencia nos es dada de manera absoluta, el "de", el contenido intencional también se nos dará de la misma manera[25]. En el fenómeno es necesario distinguir la *apariencia* (*Erscheinung*) y aquello que aparece (*Erscheinendes*). Sin duda que lo que aparece no es realmente inmanente: él no es una parte real de la aparición. Sin embargo, nos es dado de manera absoluta. De la misma manera que lo general (*Allgemeine*) se da con la *cogitatio*, el sonido, como contenido intencional, se da también en la "percepción" del sonido y su donación es absoluta[26]. Tenemos no solamente una *cogitatio* sino también una *cogito cogitatum.*

Esta concepción de la inmanencia implica, a su vez, una nueva concepción de la trascendencia. La "trascendencia en general"[27] se define como aquello que "no constituye una presencia evidente en el sentido auténtico", como aquello que "no es dado absolutamente en la intuición pura"[28], como aquello que "no está realmente contenido en el acto cognoscitivo"[29]. Brevemente, son trascendentes toda exterioridad y "todo conocimiento privado de evidencia, es decir, todo conocimiento que no alcanza la *intuición auténtica* del objeto intencionado o puesto"[30]. El objeto (el contenido intencional) que, por no hacer parte de la inmanencia real y que por consiguiente es realmente trascendente, pero que está "realmente contenido en un acto de la conciencia"[31] y que, por consiguiente, garantiza su existencia "por su presencia absoluta y auténtica"[32], constituye, según Husserl, una trascendencia de tipo especial, una trascendencia que participa de la inmanencia, es una *inmanencia intencional*, la inmanencia ideal del objeto del conocimiento[33].

C. *La reducción*

La filosofía, según Husserl, está llamada a ser un saber absoluto, es decir, un sistema de verdades absolutas. Para lograrlo es necesario un punto de

partida absolutamente evidente y un camino de certeza absoluta. Ahora bien, si estas dos condiciones sólo se dan en la inmanencia pura, quiere decir que la filosofía, por esencia, tiene que ser reflexiva.

Es filósofo aquél que renuncia a un mirar orientado sobre el mundo de manera superficial e ingenua, para dirigirlo hacia su propia conciencia, la cual, en un trabajo silencioso y anónimo, realiza la "constitución del universo". Y ¿cuál es el instrumento que le permite al filósofo alcanzar la conciencia? Es la reducción.

Mediante la reducción se coloca entre paréntesis toda trascendencia, se excluye "toda posición trascendente"[34] de aquello que no constituye "una presencia en sentido auténtico y que, por consiguiente, no es absolutamente una presencia en una intuición pura"[35].

La conquista de la esfera absoluta de la inmanencia supone, por consiguiente, la exclusión de todo aquello que no es indudable, a saber, todos los conocimientos de las ciencias objetivas[36] y toda exterioridad. Pero esto no es todo. La filosofía tiene que ir más lejos: es necesario reducir a "fenómeno puro" la llamada inmanencia real, la *cogitatio* cartesiana, pues ésta supone la *existencia* del sujeto de la conciencia. Ahora bien, ni el ego como objeto, "como cosa entre las cosas", ni el ego como sujeto psicológico de vivencias, es dado de manera absoluta y auténtica; él no está presente en la intuición pura. Por consiguiente, el filósofo debe reducir el *cogito* psicológico al fenómeno puro de la conciencia, a "conciencia pura". Solamente como fenómeno puro está la conciencia más allá de toda duda[37]. ¿Implica la reducción la pérdida del mundo? No, puesto que en la conciencia como fenómeno puro se encuentra no solamente el *cogito* sino también un *cogitatum*, no solamente un aparecer (*Erscheinung*) sino también un ser que aparece (*Erscheinendes*). Gracias, precisamente, a la reducción podemos encontrar el mundo en su ser verdadero y absoluto.

La teoría de la reducción, el descubrimiento de la inmanencia pura y de la trascendencia en la inmanencia se constituyen, para Husserl, en el punto de partida para una solución radical del problema de la posibilidad del conocimiento. La posibilidad de un contacto entre conciencia y objetividad deja de ser un enigma.

Queremos llamar la atención principalmente sobre las siguientes consecuencias que se pueden sacar de la lectura de *Die Idee der Phänomenologie:*

a. Ya que todo puede ser reducido a la inmanencia pura, con la presente obra se abre para Husserl el horizonte universal e infinito de la filosofía. El logos del ser en su totalidad se convierte en objeto de una posible reflexión.

b. *Die Idee der Phänomenologie* implica una nueva noción de la filosofía y de la misión del filósofo: realizar una ciencia absoluta del ser en cuanto presente de manera absoluta y auténtica en la intuición pura.

c. La teoría de la reducción permitirá a Husserl considerar la filosofía como una ciencia rigurosa. Si la presencia de un fenómeno es auténtica, la "visión", la "aprehensión" y la "descripción" del fenómeno en cuestión, tal como él es, se hace entonces posible.

d. Finalmente, la reducción se encuentra igualmente a la base de la concepción de la filosofía como un saber absoluto, es decir, de un pensamiento que se da por tarea el recuperar totalmente en la experiencia trascendental, mediante la reducción, la experiencia efectivamente vivida.

Sin duda que con esta obra Husserl no llega a limitar plenamente, y de una vez por todas, su noción de la filosofía. El toma conciencia de la necesidad de proseguir su trabajo hasta alcanzar la clarificación total del sentido de la constitución del objeto, pues éste no se constituye de un sólo golpe sino paso a paso: "Es fácil hablar de la correlación en general (de la correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto del conocimiento), pero muy difícil esclarecer la manera cómo un objeto de conocimiento se constituye en el conocimiento"[38].

La dificultad se origina en la diversidad de formas fundamentales de objetos a las cuales corresponden otras tantas formas de actos cognoscitivos. Y hay que añadir que "los actos del conocimiento, hablando más generalmente, los actos de pensamiento en general, no son actos singulares aislados, que van y vienen aisladamente en el flujo de la conciencia. Ellos presentan, unidos los unos a los otros de manera esencial, pertenencias teleológicas y conjuntos encadenados que les corresponden"[39].

Clarificar estas pertenencias teleológicas de los actos del conocimiento significa comprender al mismo tiempo lo que es el conocimiento en sí mismo[40].

NOTAS

1 Cfr. Introducción de Biemel a *Die Idee...*, p. *VIII.* Utilizaremos la sigla *I. Ph.*

2 Cfr. *I. Ph.*, pp. 17-19.

3 Cfr. *Ibíd.*, p. 21.

4 Cfr. *Ibíd.*, p. 19.

5 Cfr. *Ibíd.*, p. 19.

6 Cfr. *Ibíd.*, pp. 20-22, 25.

7 "Es bedarf einer Wissenschaft vom Seienden in absoluten Sinn; Diese Wissenschaft, die wir *Metaphysik* nemmen, erwächst aus einer "Kritik" der natürlichen Erkenntnis in den einzenen Wissenschaften auf Grund der in der allgemeinen Erkenntniskritik gewonnen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und der erkenntnisgegenständlichkeit..." *I. Ph.*, p. 23.

8 "Sehen wir von de metaphysischen Abzweckungen der Erkenntniskritik ab, halten wir uns rein an Ausgabe, *das Wesen der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären, so ist sie Phänomenologie der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit und bildet das erste und Grundstück der Phänomenologie überhaupt*". *Ibíd.*, p. 23.

9 "Was aber neben der Kritik der Vernunft im echten Sinne noch Philosophie heisst, ist durchaus auf diese zu beziehen: also Metaphysik der Natur und Metaphysik des gesammten Geisteslebens und so Metaphysik überhaupt im Weitesten Verstanden". *I. Ph.*, p. 58.

10 *Ibíd.*, p. 14.

11 *Ibíd.*, p. 18.

12 *Ibíd.*, pp. 29 ss.

13 "*Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt,* indem vollzogen wird, *kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, um diesen Schauen ist es absolute Gegebenheit.* Es its gegeben als ein Seiendes als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gilt". *Ibíd.*, p. 31.

14 Cfr. *I. Ph.*, p. 31.

15 Cfr. *Ibíd.*, p. 35.

16 Cfr. *Ibíd.*, pp. 4-5.

17 *Ibíd.*, p. 9.

18 *Ibíd.*, p. 57.

19 *Ibíd.*, p. 5.

20 "Die 'Existenz' der *cogitatio* ist gewährleistet durch ihre *absolute Selbstegegebenheit,* durch ihre Gegebenheit in *reiner Evidenz.* Wo immer wir reine Evidenz haben, reines Schauen und Fassen einer Objecktivität, direkt und selbst, da haben wir dieselben Rechte, dieselben Ungraglichkeiten. Dieser Schrift ergab uns eine neue Objektivität als absolute Gegebenheit, die Wesensobjektivität..." *Ibíd.*

21 *Ibíd.*, p. 8.

22 "Es ist nun nicht mehr selbstverständlich und unbesehen einerlei: absolut gegeben und reel immanent; denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reell immanent. Die Erkenntnis des Allgemeinen ist etwas Singuläres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewusstseins; das Allgemeine selbst, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singuläres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzendent". *Ibíd.*, p. 9.

23 *Ibíd.*, p. 51.

24 *Ibíd.*, p. 1.c.

25 Cfr. *I. Ph.*, p. 55.

26 Cfr. *Ibíd.*, pp. 10-11.

27 Cfr. *Ibíd.*, p. 9.

28 *Ibíd.*, p. 9.

29 *Ibíd.*, p. 25.

30 *Ibíd.*, p. 35.

31 *I. Ph.*, p. 35.

32 *Ibíd.*, p. 8.

33 Cfr. *Ibíd.*; p. 55, y "Es gibt aber noch eine andere Transzendenz, deren Gegenteil eine ganz andere Immanenz ist, nämlich *absolute und klare Gegebenheit, Selbstgebenheit im absoluten Sinn.* Dieses Gegebenheit, Selbstgebenheit im absoluten Sinn. Dieses Gegebensein, das jeden sinnvollen Zweifel ausschliesst, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen, der gemeinten Gegenständlichkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus und zwar verstanden als unmitterlbare Evidenz. Alle nicht evident, das Gegenständliche *scha-uende* Erkenntnis ist im zweiten Sinn Transzendent. In ihr gehen wir über das jeweils im *wahren Sinne Gebene,* über das direkt zu Schauende und zu Fassende hinaus. *Ibíd.*, p. 35.

34 *Ibíd.*, p. 5.

35 *Ibíd.*, p. 9.

36 Cfr. *Ibíd.*, pp. 4-5.

37 Cfr. *Ibíd.*, pp. 7, 44.

38 *I. Ph.* pp. 12-13.

39 *Ibíd.*, p. 75.

40 "Denn Erkenntnis verstehen, das heisst, die *teleologischen Zusamhenhänge* der Erkenntnis zur genereler Klärung bringen, die auf gewisse Wesensbeziehungen verschiedener Wesenstypen intellektueller Formen hinauslaufen". *Ibíd.*, pp. 57-58.

LA INTENCIONALIDAD COMO RESPONSABILIDAD

Guillermo Hoyos, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, ha enriquecido la bibliografía husserliana con una obra que bien merece un comentario por extenso: *Intentionalitaet als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalitaet bei Husserl* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1976). Quienes conocen la colección "Phaenomenologica" dirigida por los *Centres d'Archives-Husserl* saben, de antemano, que un título que sea acogido en dicha colección presenta la garantía de ser una obra seria, original, significativa dentro del movimiento fenomenológico y digna, por consiguiente, de ser leída.

¿Qué significado tiene esta obra entre las dedicadas al estudio del pensamiento de Husserl y cuál es su valor? Para responder a este interrogante, quisiéramos hacer un poco de historia de lo que han sido las interpretaciones de dicho pensamiento.

La publicación de los inéditos de Husserl, por parte de los Archivos-Husserl, ha permitido un conocimiento cada vez más exacto del pensamiento del filósofo. Esta publicación nos ha dado a conocer análisis intencionales más concretos, nos ha permitido seguir más de cerca la evolución del pensamiento de Husserl y nos ha enseñado cómo fue concebida concretamente la actividad constituyente de la conciencia.

Sin el conocimiento de los inéditos, los intérpretes se enfrentaban a una serie de vacíos presentes en las obras publicadas en vida del filósofo. Husserl desde muy temprano consideró que un pensamiento sólo debería hacerse público una vez que hubiese alcanzado plena claridad[1]. Las obras que publicó en vida, lo fueron bajo ciertas presiones. De aquí su carácter fragmentario. Recordemos que las *Ideas* son sólo el primer volumen de una obra que debería constar de tres; que las *Meditaciones cartesianas* recogieron unas conferencias ocasionales dictadas en la Sorbona y que, en fin, la *Lógica formal y trascendental* fue redactada en poco días sin que estuviese en mente del filósofo, en el primer momento, escribir una obra en forma, sino tan sólo redactar una introducción para sus trabajos que Landgrebe estaba reuniendo alrededor del tema de la constitución de las estructuras lógicas, trabajos que sólo

fueron publicados póstumamente en 1938 bajo el título de *Erfahrung und Urteil.*

Lo anterior nos permite comprender los cambios fundamentales en la interpretación del pensamiento fenomenológico. Podríamos decir que hasta 1933, año en el cual Fink escribe, con prefacio de Husserl, su artículo sobre la filosofía fenomenológica[2], ésta fue interpretada como una propedéutica sin derecho al título de filosofía en el sentido pleno. La fenomenología aparecía como una ciencia eidética destinada a describir las esencias de los fenómenos con base en la intuición, considerada ésta como el acto fundamental de la conciencia. Se partía de una distinción entre las actividades intuitivas y las actividades discursivas de la conciencia y de los objetos correlativos, lo que implicaba una separación radical entre las dos series de noesis y correlativamente entre las dos series de noemas respectivos. Esta interpretación no trascendía la primera etapa del pensamiento Husserliano, a saber, la anterior a las *Ideas.*

El citado artículo de Fink presentaba como problema fundamental de la fenomenología el origen del mundo, en un lenguaje diferente al tradicional: el mundo sería el conjunto de todas las significaciones presentes a la conciencia intencional y la misión de la fenomenología sería la de explicitar y explicar este mundo mediante el descubrimiento de sus génesis intencionales en la conciencia. Gracias a la reducción, la conciencia y el ego trascendental aparecían como los principios activos de esta génesis.

Con el artículo de Fink la fenomenología dejaba de ser interpretada como una ciencia eidética para serlo como una analítica de la conciencia. Esta nueva interpretación tenía en cuenta las obras publicadas en vida por Husserl[3]. A partir de las *Ideas* Husserl había descubierto que el análisis intencional, aplicado en un principio sólo a los contenidos lógicos, podía ser aplicado igualmente a toda significación presente a la conciencia. La nueva fenomenología ponía de presente cómo lo intencional es fruto de una historia, fruto de una génesis cuyo lugar natural era la conciencia y cuyo principio activo era el ego. Esta historia podía ser redescubierta mediante al análisis intencional y genético: se descomponía estáticamente la significación en sus elementos significativos, se seguían sus referencias hasta lo intencionalmente anterior para llegar, finalmente, a la fuente de la significación en cuestión.

La interpretación de Fink influyó todas las que se hicieron hasta 1949, interpretaciones que, de una manera u otra, acentuaban un idealismo en Husserl[4]. A partir de 1949, una vez que los Archivos-Husserl de Lovaina facilitaron el acceso a los inéditos del filósofo, una nueva tendencia interpretati-

va se abre camino. Bajo la influencia del movimiento existencialista, especialmente de Heidegger y Merleau-Ponty, el pensamiento de Husserl deja de ser presentado en función del método eidético o de la reducción. El nuevo punto de partida es la intencionalidad con sus implicaciones y ramificaciones. La intencionalidad se convierte en la clave para la interpretación de los otros temas fenomenológicos[5]. En este período son frecuentes las confrontaciones de Husserl con Heidegger (v.g. Fink, Landgrebe, De Waelhens) o de Husserl con Merleau-Ponty (v.g. Funke, Wagner).

A partir de 1954, fecha de publicación de *Krisis*, una nueva interpretación comienza a gestarse. En *Krisis* Husserl había buscado nuevos caminos conducentes al esclarecimiento de la subjetividad trascendental. El filósofo había tomado conciencia de que el camino cartesiano llegaba demasiado rápido al *yo* trascendental, lo que hacía que éste apareciese "como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de manera inmediata, aquello que se ha conquistado con el descubrimiento de este ego... la acogida, nos dice, dada a mis *Ideas* lo ha demostrado muy bien"[6]. El análisis de la *Lebenswelt*, la sicología de la experiencia interna y la historia de la filosofía son los nuevos caminos abiertos por Husserl en *Krisis y Erste Philosophie.*

Las nuevas interpretaciones intentan organizar el pensamiento de Husserl y aclararlo a partir de la problemática de la *Lebenswelt*, o de la teleología de la conciencia, o de la teleología de la historia[7].

Es dentro de esta nueva tendencia interpretativa donde se inscribe la obra de Guillermo Hoyos. La obra sobresale por su claridad, por el orden lógico de su exposición, por el conocimiento manifiesto de los inéditos de Husserl. Añadamos que es la primera obra de un colombiano que trata por extenso el pensamiento del filósofo. Pero esto no es lo importante. El mérito especial de la obra radica en ser la primera que, dentro de la nueva tendencia, expone por extenso la problemática de la fenomenología a partir de la unidad existente entre teleología de la historia y teleología de la conciencia. Hoyos considera que el modo de ser teleológico de la subjetividad es lo específico y lo que le confiere unidad al análisis intencional. Una reflexión sobre la estructura teleológica permite aclarar, entre otras cosas, los actos idealizantes de la verdad científica a partir de las motivaciones originales que se dan en la *Lebenswelt*. Por otra parte, Hoyos quiere hacernos ver cómo para Husserl esta teleología de la subjetividad se manifiesta en el tiempo a través de la historia de la filosofía, una historia que presenta la unidad de un propósito, cuya realización sería al "cumplimiento" de la teleología de la subjetividad: la búsqueda de una verdad universal y apodíctica se encuentra en el punto de partida de la filosofía y determina como *télos* su historia. Sólo me-

diante esta búsqueda el hombre puede realizarse como ser autónomo y responsable. "Ser hombre, nos dice Husserl, es serlo y tener que serlo en forma teleológica"[8]. Podríamos decir que el trabajo de Hoyos está orientado a poner en claro todo lo que está oculto detrás de esta frase.

El autor ha dividido su obra en dos partes. En la primera nos presenta la teleología de la historia; en la segunda, la teleología de la intencionalidad.

Para Husserl, como lo hemos dicho, los filósofos se unifican mediante la unidad de un propósito, mediante la identidad de una tarea: cada filósofo es un nuevo comienzo en este esfuerzo de dar "cumplimiento" a la idea de filosofía tal como lo concibieron los griegos. Husserl cree haber encontrado con la fenomenología el verdadero camino que permitiría la realización del *télos* de la historia. No fue su interés el hacer el papel de historiador. Su interés se orientó a hacer patente la unidad del querer oculto tras la diversidad de opiniones filosóficas, a estudiar los desplazamientos, a criticar las desviaciones, a reconocer las elaboraciones previas de lo que más tarde él con su fenomenología aclararía "definitivamente". ¿Hasta qué punto contribuyeron los pensadores del pasado a la estructuración de la fenomenología y, por consiguiente, en qué sentido la historia constituye una introducción a la fenomenología? Esta contribución la podríamos sintetizar de la siguiente manera: a Platón se le debe el haber concebido la filosofía como una teoría de la razón, de una razón a partir de la cual el hombre podría llegar a ser verdaderamente autónomo y responsable; a Descartes, el descubrimiento de la subjetividad; a Locke, la primera idea del método de la reducción; a Berkeley, la primera formulación del problema de la constitución; a Hume, el primer proyecto de una fenomenología; a Kant, la primera formulación de la teleología en función de la autonomía y responsabilidad humana y las primeras indicaciones sobre la problemática de la *Lebenswelt*.

Aclaradas estas contribuciones, Hoyos demuestra cómo la teleología de la historia exige la tematización de la problemática de la *Lebenswelt* en su estructura trascendental e histórica, tematización que convierte a la historia en un hilo conductor y en un método para un auténtico filosofar y, en este sentido, en una introducción y en una motivación para llevar a cabo la reducción trascendental. Alcanzada la actitud trascendental, la historia aparece como la estructura interna de la conciencia en su indefinido devenir. Y es aquí donde la estructura interna realiza la unidad de teleología de la historia y teleología de la intencionalidad.

En la segunda parte de su exposición el autor trata por extenso esta teleología de la intencionalidad. El punto de partida es la *Lebenswelt* que

había sido recuperada mediante la reflexión crítica de la teleología de la historia. Utilizando el análisis intencional, el autor nos explica cómo la subjetividad, la cual realiza la "constitución" de la *Lebenswelt* en forma anónima, también presenta la misma tendencia teleológica hacia la "razón" que se había revelado en la historia del pensamiento.

La teleología no es ya una simple tarea o un principio subjetivo, sino la estructura misma de la subjetividad. La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a la evidencia que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como por la legitimación racional en la plenitud intuitiva de la misma evidencia. De esta manera, la efectuación de la teleología es la revelación de la verdad como ser en el proceso de legitimación por la evidencia. La evidencia se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión del ser, en oposición a las intenciones vacías del simple discurso. Por su parte, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación. El acto cognoscitivo explicita, en la "percepción adecuada" de identificación, este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis de la evidencia.

La conciencia puede ser definida como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente a éste. El "llenar" actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones, actuales y potenciales, de la conciencia. De aquí que el conocimiento sea un proceso infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, "tiene una disposición a la razón", puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también "una tendencia constante hacia la razón". En efecto, la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad precontenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan "naturalmente" el proceso infinito hacia la adecuación total y, por consiguiente, hacia la racionalidad total. Tender hacia esta racionalidad es comprenderse y comprender al mundo "en la forma de la filosofía", es alcanzar la autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón, es tomar la *intencionalidad* como responsabilidad.

* * *

Esperamos haber situado históricamente la interpretación de Hoyos, haber indicado su valor, haber sintetizado los puntos centrales de su exposición. Quisiéramos terminar con algunas indicaciones críticas.

El autor ha hecho una lectura interna, en forma clara y lógica, como ya lo anotamos, pero sin llegar a cuestionar a Husserl. Ahora bien, su pensamiento como el pensamiento de todo filósofo, da margen a más de un interrogante. Detengámonos, exclusivamente, en el tema de la teleología de la historia.

Según Husserl la teleología de la historia presenta no sólo una "fundación original" (*Urstiftung*) sino también una "fundación final" (*Endstiftung*): "A cada fundación original, nos dice, corresponde esencialmente una fundación final"[9]. Y es sólo a partir de esta fundación final como se puede comprender el carácter teleológico de la historia: "sólo en la *Endstifung* se revela esta unidad de la historia, sólo a partir de ella se manifiesta la orientación unitaria de todas las filosofías y de todos los filósofos, sólo a partir de ella se puede alcanzar un esclarecimiento que permita comprender los pensadores del pasado de una manera como ellos mismos no se comprendieron"[10]. Según esto, la reflexión de la historia no puede tener como punto de partida lo que los filósofos pensaron sobre ellos mismos sino la "fundación final". Pero ¿cómo conocer y validar esta fundación final? ¿Será la de Hegel? ¿Será la de Husserl? ¿Hasta dónde no desvirtuamos un pensamiento ajeno al tomar el propio como principio de justificación o de rechazo de aquél? ¿Hasta dónde una reflexión teleológica nos lleva a establecer continuidades fácticas? Husserl, por ejemplo, en el parágrafo 13 de *Krisis* establece una línea de continuidad entre Descartes y Kant pasando por Berkeley y Hume, continuidad que nos parece acomodaticia, ya que Berkeley y Hume defendieron su escepticismo a partir de un punto de vista exclusivamente empírico, sin tener en cuenta lo que Kant consideró válido en Descartes, a saber, la idea de la necesidad y objetividad del conocimiento racional. Hume jugó un papel frente a Kant en la medida en que le sirvió para mostrar que la ciencia newtoniana sólo podía justificarse si existía una subjetividad trascendental. Pero no fue el escepticismo empírico de Hume sino la reflexión trascendental sobre Hume lo que permitió a Kant construir su filosofía. Aquel papel jugado por Hume no creemos que sea suficiente para establecer una línea de continuidad.

Podríamos discutir con Husserl, igualmente, la reducción de la historia a la historia de Occidente, el encarnar el destino del espíritu —si es que existe— en el espíritu europeo, reduciendo expresamente la significación histórica de China e India a simples prototipos antropológicos[11]. Más amplia fue la vi-

sıon, en este caso, de Hegel, para quien la historia del espíritu pasó primero por los pueblos mencionados. Se le podría discutir a Husserl la tesis de que la historia tenga como única misión la de realizar la idea de la filosofía y de la filosofía, precisamente, tal como él la concibe. Podríamos, en fin, preguntarnos si el concepto de "teleología" que Husserl aplica a la historia tienen un alcance "metafísico" y, si la respuesta es positiva, entrar en una detenida polémica. En efecto, se nos dice en un principio que este concepto aplicado a la historia carece de sentido metafísico: él expresa sólo la unidad de una tarea. Pero cuando este proyecto se actualiza en la fenomenología, entonces es identificado con la teleología de la intencionalidad que, en cuanto estructura del ser de la subjetividad sí tiene un carácter metafísico. ¿No significa esto que la historia tiene un *télos* de carácter "metafísico" finalmente?

NOTAS

1 Cfr. *La filosofía como ciencia estricta.* Trad. de E. Tabering, Buenos Aires, Nova, 1969, pp. 97 ss.

2 "Die phaenomenologiche Philosophie E. Husserl in gengenwaertigen Kritik", en *Kantstudien,* XXXVIII (1933), 319-383.

3 Muchos autores consideran que la fenomenología posterior de Husserl ya estaba en germen en sus primeras obras. Véase, por ejemplo: Schérer, R., *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl,* Trad. de J. Díaz, Madrid, Gredos, 1969.

4 Podríamos citar, entre otras, las siguientes interpretaciones: Landgrebe, L., "Husserls Phaenomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en *Revue Int. de Philosophie,* No. 2 (1939), 270-316. Rovighi, S.V., *La filosofía de Husserl,* Milán, 1939. Berger, G., *Le Cogito dans las Philosophie di Husserl,* París, Aubier, 1941. Thao, T.D., *Phénoménologie et matérialisme dialéctique,* París, 1951. Igualmente Ricoeur en su Introducción a la traducción francesa de las *Ideas.*

5 Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Breton, S., *Conscience et intentionnalité,* París, 1956. Lauer, G., *Phénoménologie de Husserl,* París, 1954. Diemer, A., *E. Husserl Versuch einer systematischen Darstellung,* Meinsenheim a/G, 1956. De *Waelhens,* A., *Phénoménologie et vérité,* París, 1953. Igualmente Fink y *Landgrebe* en sus nuevos estudios.

6 *Krisis,* pp. 157-158.

7 Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Brand, G., *Welt, Ich und Zeit,* La Haya, 1955. *Blumenberg,* H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phaenomenologie,* Turín, 1963. Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte,* Freibug, 1962. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt,* La Haya, 1970. Herrera, Daniel. *Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según E. Husserl.* Universidad del Valle, Cali, 1970.

8 *Krisis,* p. 275. Con esta cita termina Hoyos su exposición.

9 *Ibíd.,* p. 73.

10 *Ibíd.,* p. 75.

11 *Ibíd.,* p. 14.

CRITICA DE HUSSERL A LAS CIENCIAS

Durante su permanencia en Berlín (1877-1881), Husserl tuvo la oportunidad de seguir las exposiciones de Paulsen, quien con una habilidad extraordinaria se esforzaba en mostrar las relaciones entre la filosofía y la ciencia[1]; años más tarde (1893), escuchando a Brentano, pudo convencerse de que la reflexión filosófica era algo tan serio como la investigación científica. La personalidad de Brentano, el estilo de su exposición, la objetividad en el examen de los problemas, su manera dialéctica de pesar los argumentos, todo esto, nos dice Husserl, fue suficiente para sentirse conquistado por la filosofía[2]. Franz Brentano se interesaba, como Paulsen, por las ciencias y sus relaciones con la filosofía; el ideal de una filosofía científica no le es extraño[3] e, inclusive, llega a sostener que el verdadero método de la filosofía no es otro que el de las ciencias positivas[4]. No sería temerario afirmar que Husserl llegó a sostener la existencia de una crisis en las ciencias bajo el influjo de Paulsen y Brentano.

Las críticas que Husserl hizo a las ciencias hasta el final de sus días, no significan de ninguna manera que él desconociera el valor intrínseco y los resultados maravillosos del saber científico. Husserl estima este saber como aquel en "donde no hay lugar para opiniones", "para maneras de ver", "para puntos de vista"[5]. Reconoce, igualmente, que, en nuestra época, ninguna idea ha gozado de tanta fuerza como la de la ciencia, cuya marcha victoriosa nada ni nadie podrá impedir[6].

Entonces, ¿cómo se puede hablar seriamente de una crisis de las ciencias, de una crisis de la matemática pura, de las ciencias de la naturaleza, si no nos es lícito negar su valor científico y dejar de admirar sus fecundos resultados?[7]. Es el mismo Husserl quien así se interroga; pero es él mismo quien da una respuesta: a pesar de sus resultados, la ciencia actual no puede "satisfacer plenamente el espíritu de la autojustificación crítica", y lo que es más grave, la ciencia no sólo no se justifica a sí misma, sino que evita con desprecio una tal autojustificación[8].

El "carácter trágico de la cultura científica" no reside en la imposibilidad —a causa de las especializaciones dentro de la ciencia— de poder gozar plenamente de sus conquistas. Se trata de algo más radical: la falta de funda-

mentación de las ciencias y de su unificación a partir de dicha fundamentación[9]. Una ciencia sólo es ciencia en la medida en que justifique cada uno de sus movimientos, justificación que no se puede considerar como completa, si ella no se realiza a partir de principios puros y primeros. Es decir, una ciencia no se justifica por sus resultados, sino a partir de la idea pura de ciencia.

Para Husserl la falta de radicalismo de las ciencias se revela en la misma actitud del científico que realiza su obra sin tener en cuenta la significación de la actividad del espíritu —que crea la ciencia— la significación última de la realidad sobre la cual opera, las relaciones de toda ciencia con la lógica, como teoría de la ciencia. No se trata de la ingenuidad (*Naivität*) —como dirá siempre Husserl— del hombre de la calle, sino de una ingenuidad de nivel superior.

He aquí algunos índices de la "ingenuidad" de los científicos:

1. Aceptan, en el punto de partida, la existencia del mundo y de realidades como tiempo, espacio, causalidad, etc. "Está completamente fuera de la duda, que el mundo existe, que él es dado como la totalidad de los seres en una experiencia continua y constantemente unificada en un acuerdo universal. Pero otra cosa es comprender esta certeza absoluta que acompaña la vida y la ciencia positiva, y clarificar el fundamento legal de dicha certeza"[10].

2. Aceptan, igualmente, en el punto de partida de su actividad, la inteligibilidad de dichas "realidades"[11].

3. Sostienen, como algo perfectamente indiscutible, la posibilidad del conocimiento. ¿Acaso no se sienten ellos en posesión de la verdad objetiva?[12].

4. Operan con un sinnúmero de conceptos, cuyo sentido o significación igualmente no ha sido aclarado. La falta de clarificación de los conceptos es síntoma de que las ciencias se encuentran en una falta total de claridad en relación con su propio sentido[13].

5. Finalmente, los científicos no han llegado a tener conciencia de toda la problemática que lleva consigo el método de las ciencias positivas. La significación de la experiencia escapa a los creadores de la ciencia[14], entre otros motivos, porque la problemática de la experiencia no tiene solución a partir de la misma experiencia, ya que la trasciende. El método de una ciencia no depende del "experto", sino de la esencia del objeto en cuestión y de la experiencia posible que le corresponde. ¿Cómo podría una ciencia justificar y

fundar su método, si desconoce la esencia de su objeto? El éxito de algunos genios, que no llegaron a realizar tal justificación, se explica por la intuición —in concreto— que ellos tuvieron de dicha esencia, lo cual les permitió crear los métodos apropiados y llevar a buen término sus investigaciones. Si Galileo se encuentra en el origen de la matematización de la naturaleza, fue porque tuvo la intuición de la esencia del ser físico como ser mensurable[15]. La condición de posibilidad de una ciencia empírica no es otra que la esencia de su objeto.

A partir de estos índices de "ingenuidad" científica, Husserl se pregunta si se puede llamar ciencia rigurosa aquella que acepta, sin justificar, sin criticar, la naturaleza y la experiencia como fundamentos del edificio científico. Las ciencias de la naturaleza, llega a afirmar Husserl, no han descifrado en ningún punto la realidad, aquella realidad en la cual nosotros "vivimos, nos movemos y somos". La creencia de que dicha tarea la realizarán plenamente un día, "se ha revelado a los espíritus penetrantes como una superstición..."[16]. Y esto, porque la verdadera clarificación de los conceptos de las ciencias, de la experiencia, y de la esencia de los objetos, sólo puede ser dada por otro saber. Se trata de elementos meta-empíricos. Las ciencias deberían tener conciencia del carácter unilateral de sus efectuaciones y de la imposibilidad —por principio— de alcanzar la universalidad y unidad del ser que se encuentran a la base de toda actividad teorética[17]. El concepto de ciencia no implica sólo un simple saber, una multitud de conocimientos. Un grupo de conocimientos químicos no constituyen de ninguna manera la ciencia química. Toda ciencia implica una conexión sistemática, en sentido teórico, una fundación del saber, una unidad entre las diferentes fundaciones y entre los diferentes conocimientos[18].

Esta crisis en las ciencias es comprobada por Husserl a través de toda su obra. Examinemos, por ejemplo, su pensamiento en uno de sus últimos escritos: *Krisis de europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie.* En esta obra, desde nuestro punto de vista, los resultados son los mismos. Se debe observar, sin embargo, que Husserl nos presenta aquí la génesis de las ciencias positivas, demostrando cómo éstas se fundan a partir del *Lebenswelt,* del mundo de la experiencia vivida[19]. Con sus análisis genéticos, Husserl nos hace ver, por una parte, la actividad del espíritu y, por otra, el sentido del *Lebenswelt* y de la ciencia positiva en sí misma y en su relación con la existencia humana. Finalmente, es digno de tenerse en cuenta, el acento existencial que presenta la crítica husserliana en estas páginas[20].

Para Husserl, la visión del mundo por el hombre moderno, está exclusivamente determinada por las ciencias positivas y por la tendencia hacia la

prosperidad y la comodidad. Y esto, hasta el punto, que los problemas de la humanidad auténtica quedan de lado: *"die Frege nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen, menschlichen Daseins"*[21] . ¿Qué podría decirnos una ciencia de la materia (*Körperwissenschaft*) sobre la razón y no-razón, sobre el hombre como sujeto de libertad? "Las ciencias fácticas sólo producen hombres fácticos"[22] .

Cuando una ciencia es considerada exclusivamente como ciencia de "hechos", esta obra del espíritu pierde su carácter vital y se produce necesariamente una crisis. Esta crisis se agrava, si ella afecta no sólo el dominio de las ciencias de la naturaleza, sino también el de las ciencias del espíritu. Y esto es, precisamente, lo que se comprueba. Al investigador, en este dominio y en nombre del "rigor científico", se le exige poner de lado las posiciones de valor, todas las cuestiones sobre el sentido de la humanidad y de sus formas culturales[23] . "La verdad científica y objetiva, consiste exclusivamente en establecer que este mundo, tanto el mundo espiritual como el mundo físico, es un hecho"[24] . Más allá de los objetos de las ciencias sólo hay objetos de los cuales nosotros no podemos decir nada.

Con semejante actitud, ¿queda aún lugar para afirmar que la humanidad y el mundo tienen un sentido? "¿Podemos estar tranquilos, podemos vivir en un mundo, cuyo devenir histórico no es otra cosa que un encadenamiento de planes ilusorios y de decepciones amargas?"[25] .

El hecho de que los problemas verdaderamente humanos sean dejados de lado por la ciencia; el hecho de la pérdida de la "significación vital" de las ciencias, inclusive, de aquellas que tienen al hombre como tema explícito; el hecho del advenimiento del positivismo, todo ello tiene su explicación, para Husserl, en aquel otro hecho histórico de que la "nueva humanidad" ha perdido la fe en la filosofía y en el método de ésta. Durante el renacimiento y en la época que le siguió, "verdad objetiva" y "significación vital" de la ciencia no estaban divorciadas. La filosofía, concebida como ciencia universal, dominaba todas las ciencias. Ella tendía a abrazar, en la unidad de un sistema teórico universal, todos los problemas más significativos. Ella buscaba darles una respuesta mediante un método apodíctico, en una investigación progresiva y ordenada racionalmente, de verdades conexas, válidas definitivamente y que respondían a todos los problemas, a los problemas de la naturaleza como a los problemas del espíritu, a los problemas del tiempo como a los problemas de la eternidad[26] .

Esta supremacía de la filosofía se encuentra hasta el siglo XVIII, cuando el entusiasmo por la filosofía y por las ciencias en cuanto ramos de "esta"

filosofía, no tienen comparación con el de ninguna época. Y mucho menos con la nuestra... A cada instante comprobamos, por una parte, los fracasos de una filosofía que se destruye en un sinnúmero de "sistemas", distintos y contradictorios los unos de los otros; y de otra parte, el crecimiento ininterrumpido, la acumulación prodigiosa de resultados teóricos y prácticos de ciencias positivas. Pero las ciencias positivas no se dan cuenta de que la crisis de la filosofía implica inevitablemente una crisis en su seno: cuando la filosofía entra en crisis, una crisis de la razón se produce, y con ella, una crisis en todos los "seres" estudiados por la razón. El problema de la posibilidad de la filosofía, es al mismo tiempo el problema de la posibilidad de la ciencia. La razón y sólo la razón, es la que da una significación última, un carácter de verdad a todo ser, a todo valor, a toda cosa, a todo fin. La pérdida de la fe en la razón, lleva consigo la pérdida de la fe en Dios, en el sentido de la historia, en la humanidad, en la libertad, en una palabra, la pérdida de la "posibilidad para el hombre de crear un sentido racional para su existencia individual y social". Perder esta fe, no es otra cosa que perder la fe en su valor de hombre, en el ser verdadero que le es propio, en la capacidad de llegar a ser "auténtico", "verdadero"[27].

El origen de esta crisis lo encuentra Husserl en el divorcio de objetivismo y subjetivismo. Desde ese momento la ciencia progresa, sí, pero al mismo tiempo va perdiendo la fe en la razón, en la subjetividad, lo que significa que ella va perdiendo también su significado vital. La antigüedad conoció sólo horizontes finitos, como también un *a priori* finito: el ser concreto, mezcla misteriosa de cualidades y cantidades. Con Galileo[28] aparece el horizonte infinito de las matemáticas, el ideal de transformación de la ciencia natural en ciencia matemática de la naturaleza, el proyecto de crear una ciencia racional que diese una explicación de la totalidad del ser. La totalidad infinita del ser es concebida como una totalidad racional en sí misma que, por tanto, puede ser dominada completamente por una ciencia universal, por una "*mathesis universalis*"[29]. Para los pensadores de esta época no se trata de la simple aplicación de las matemáticas al dominio imperfecto de la realidad, sino de la matematización de la naturaleza, de su "idealización".

Se comenzó por crear la geometría pura para aplicarla luego al mundo que no es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana, para hacer de él un universo matemático; finalmente, cuantificaron las cualidades que se nos dan de manera subjetiva en la misma experiencia. La concepción de la posibilidad de la matematización de la naturaleza, no constituyó para Galileo y sus continuadores una simple hipótesis sino una intuición genial. Sin embargo, ellos no tuvieron conciencia de que el origen de dicha matematización se encuentra en el mundo real de la experiencia cotidiana y que las

fórmulas matemáticas no poseen una existencia totalmente independiente de dicha experiencia. Es cierto que el mundo espacio-temporal se nos revela poseyendo una causalidad, causalidad que posibilita la enunciación de hipótesis, de provisiones, de inducciones; pero hay algo que estos sabios no supieron valorizar: la impresión del mundo real fue primero determinada por el arte práctico de medir, y es, precisamente, este mundo real y este arte práctico los que se encuentran en el punto de partida de la "medida" científica y del mundo de las idealidades matemáticas.

Gracias al proceso de la matematización, gracias al álgebra y a la teoría de los conjuntos, la ciencia moderna se dirige hacia una generalización de aquello que, en un principio, fue el producto de la observación. Pero en este progreso se produce simultáneamente una evacuación del sentido de la naturaleza, a causa del carácter técnico cada vez más marcado, que va tomando la ciencia. El mundo de la experiencia es revestido de una capa de ideas (*Ideenkleid*), de un vestido de símbolos (*Kleid der Symbole*), y se concluye por considerar como el ser verdadero del mundo, no el mundo de la naturaleza, aquel que se encuentra bajo dicho manto de símbolos, sino estos símbolos, este método, que en un principio fue creado para posibilitar el encuentro, el diálogo entre los hombres[30]. Para Husserl, Galileo es el tipo del genio que simultáneamente descubre y oculta: él descubre la naturaleza físico-matemática y oculta el origen de dicho descubrimiento, el mundo de la experiencia vivida. De aquí que el trabajo de Galileo sea una mezcla de instinto y de método. Una tal mezcla, ¿podrá llamarse ciencia y podrá darnos un conocimiento del mundo?[31].

Para Husserl, tal ciencia no puede ser ciencia en sentido estricto. Ella no pasa de ser un arte, un método cuya realización depende de la invención de medios técnicos, siempre más perfeccionados, que le permitan un mayor grado de aproximación al polo ideal de las idealidades matemáticas[32].

La formalización, la logificación formal de la naturaleza es algo legítimo, e inclusive, necesario. Pero sólo podemos hablar de ciencia estricta en la medida en que el sabio no pierda la llave de sus "operaciones", en la medida en que el sabio tenga conciencia del "significado" de su obra y de la relación con su origen: el mundo-de-la-vida, el mundo de la experiencia vivida. Desgraciadamente, dice Husserl, la ciencia no ha tomado conciencia de ello y ha eliminado todas las consideraciones acerca de su génesis a partir del mundo predonado, mundo que constituye el suelo fundamental (*Urboden*) no sólo de la vida práctica, sino también de la vida teorética[33].

La comprobación de la crisis de las ciencias llevó a Husserl al campo de las investigaciones lógicas. Más allá de las ciencias positivas, juzgaba él, debe-

ría existir otro saber capaz de justificarse a sí mismo y de justificar y fundamentar las ciencias positivas, mediante la crítica y el esclarecimiento del sentido de la realidad, del método y de los conceptos de dichas ciencias. Un saber que, por otra parte, debería dar cuenta del sentido de la actividad misma del sujeto, Husserl creyó que radicalizando las ciencias positivas, se les daría el verdadero impulso interno necesario, una fuerza de impulsión que no sería otra que un radicalismo que, en sí mismo, pone constantemente la exigencia de no admitir ningún saber, para el cual no exista la posibilidad de dar cuenta plena en virtud de principios primeros y evidentes[34] .

Esto lo intentó Husserl, en un principio, mediante la lógica de su tiempo.

NOTAS

1 Cfr. OSBORN, A. D., *Edmund Husserl and his Logical Investigations*, Cambridge, Massachusetts, 1949, p. 13.

2 Cfr. HUSSERL, E., *Erinnerungen an Franz Brentano* en O KRAUS: *Franz Brentano*, München, Beck, 1919, pp. 153-157.

3 Cfr. BRECHT, F.J., *Bewusstsein und Existenz*, Brenen, 1948, pp. 37-40.

4 Cfr. BRENTANO, F., *Ueber die Zukunft der Philosophie*, Leipzig, 1929, p. 137.

5 Cfr. HUSSERL, E., *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. de O. Lauer, París, 1955, p. 53. *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, La Haya, 1954, p. 2.

6 Cfr. *La phil, comme*, p. 61.

7 Cfr. *Krisis...*, p. 1.

8 HUSSERL, E., *Formale und Transzendentale Logik*, Halle, 1929, pp. 2-3.

9 Cfr. *Ibíd.*, p. 3.

10 HUSSERL, E., *Nachwort* en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch, La Haya, 1952, p. 153.

11 Cfr. *Ibíd.*, p. 160; *Logische Untersuchungen*, I, 5; *La phil. comme...*, p. 67; *Erfahrung und Urteil*, Praga, 1939, p. 43.

12 Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, La Haya, 1950, pp.18 ss. "*Selbstvertändlich* ist dem naturlichen Denken die Möglichkeit der Erkenntnis. Sichunendlich fruchtbar betaetigend, in immer neuen Wissenschaften von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitend hat das natuerliche Denken Keines Anlass, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufzuwerfen", p. 19. "Leben wir uns in die natürlichen Wissenschaften ein, so finden wir, soweit sie exakt entwickelt sind alles klar und verstänlich. Wir sind sicher, im Besitz objektiver Wahrheit zu sein, begründet durch zuverlässige, die Objektivität wirklich treffende Methoden", p. 21.

13 Cfr. *La philosophie comme....* pp. 76-77; *Form. u. trans. Logik...*, p. 15; *Ideen III*, pp. 94 ss.

14 "Comment l'expérience comme acte de conscience peut-elle donner ou trouver un objet? Comment les expériences peuvent-elles se justifier réciproquement par des expériences, et non pas seulement s'invalider subjectivement ou subjetivement se

renforcer? Comment le jeu d'une conscience dont la logique est logique de l'expérience, doit-il faire des énonciations objectivement valables, valables pour des choses qui sont en et pour soi? Pourquoi les régles du jeu de la conscience, pour ainsi dire, ne sont-elles pas inapplicables aux choses? Comment la science de la nature doit-elle devenir intelligible absolument dans tous les cas, pour autant qu'elle croit á chaque instant poser et connaitre une nature, qui est en soi —en soi vis-á-vis du flux subjectif de la conscience? Toutes ces questions deviennent des énigmes pour autant que la réflexion se dirige sérieusement vers elles". *La Philosophie comme...*, p. 66.

15 Cfr. *Ibíd.*, pp. 70-84; *Ideen* I, 8 ss.; *Ideen*, pp. 23 ss.

16 Cfr. *La philosophie comme...*, p. 117.

17 Cfr. *Form. u. trans. Log.*, pp. 4, 15.

18 *Log. Unt. I.*, 6, 63; *Erste Philosophie*, I. P. 4.

19 En verdad, esta idea no es nueva en *Krisis*. Ya en 1907 Husserl en la *Dingvorlesung* (un curso sobre el objeto material), como lo ha hecho ver Biemel, había mostrado la fundación de las ciencias en el mundo de la experiencia. Sólo que entonces, el mundo de la experiencia es analizado como medio para resolver el problema de la "constitución" de la realidad científica en el saber científico, mientras que en *Krisis* se trata "reducir" la ciencia al mundo-de-la-vida. Cfr. BIEMEL, M.W., *Les Phases décisives dans le développement de la Philosophie de Husserl*, en *Husserl*, Cahiers de Royaumont, París, 1959, pp. 51, 61.

20 Cfr. *Krisis*, pp. 60, 3, 143.

21 *Ibíd.*, p. 4.

22 *Ibíd.*

23 Cfr. *Ibíd.*, pp. 318, 4.

24 *Ibíd.*, p. 4.

25 *Ibíd.*

26 Cfr. *Ibíd.*, p. 6.

27 Cfr. *Ibíd.*, & 5.

28 Husserl presenta a Galileo como representante del conjunto de sabios que llevaron a cabo la matematización de la naturaleza. Cfr. *Krisis*, p. 58.

29 Cfr. *Ibíd.*, & 8.

30 Cfr. *Ibíd.*, pp. 52-53, *Efr. u. Urt.*, p. 43.

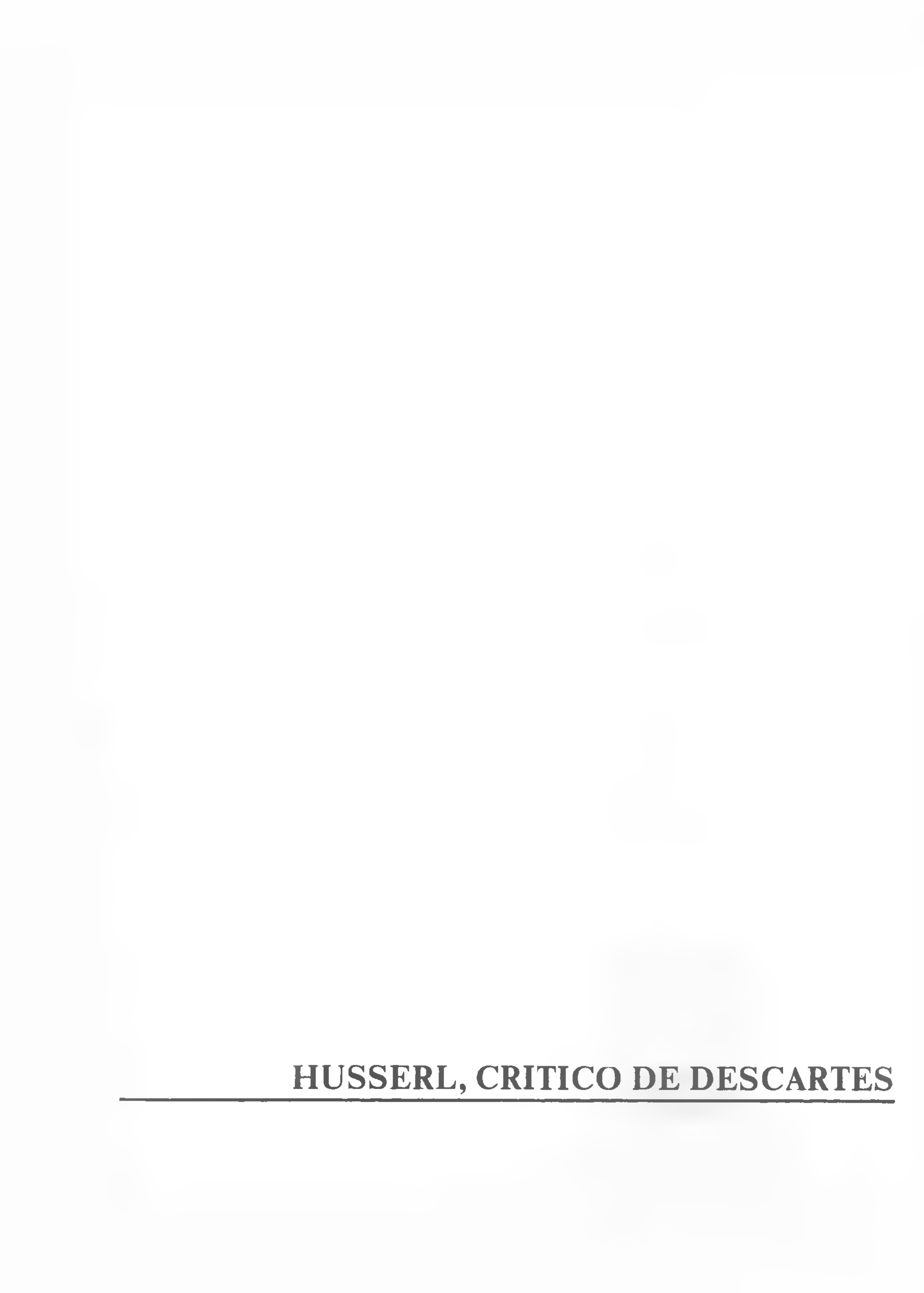
31 Cfr. *Krisis*, p. 39.

32 Cfr. *Form. u. trans. Log.*, pp. 3, 161.

33 Husserl considera la constitución de la naturaleza "cerrada" en la obra de Galileo como el problema frente al cual se encontró Descartes. La solución dada por éste lo

constituyó, paradojalmente, como padre de la concepción dualista del universo y de la idea de una deductividad absoluta del mismo. Descartes no vio que este dualismo (el objetivismo fiscalista y el subjetivismo idealista) daría origen a problemas más graves como son: 1) la pérdida de comprensión de los problemas de la razón; 2) la formación de ciencias especializadas, cada una constituyéndose en una especie de dominio independiente, lo que implica la pérdida del ideal de una ciencia universal; y 3) la constitución de la filosofía naturalista. Cfr. *Krisis,* && 10-12.

34 Cfr. *Form. u. trans. Log.* p. 4.



HUSSERL, CRITICO DE DESCARTES

El filósofo más admirado por Husserl fue, sin duda, Descartes, por haber sido quien más se acercó a lo que debería ser una filosofía verdaderamente rigurosa. Esta admiración, sin embargo, no fue obstáculo para que Husserl sometiera al cartesianismo a una rigurosa crítica.

Con el presente trabajo queremos dar a conocer la crítica husserliana a algunos puntos de la filosofía de Descartes tal como aparece en el *Anexo VI* que los editores añadieron a la edición de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (N. Nijhoff, La Haya, 1954). Se trata de uno de los últimos textos escritos por el filósofo (mayo de 1937) sobre la Primera Meditación de Descartes. Escogemos este texto, dado que su conocimiento no es fácil por no existir ninguna traducción del alemán y porque, que sepamos, no existe ninguna referencia a él en la bibliografía española sobre Husserl.

En este anexo Husserl le critica a Descartes tres cosas: a) el haber aceptado, sin fundamentarlo, la validez de la ciencia galileana; b) el no haber sometido efectivamente el mundo de la experiencia a la duda ni haber tomado conciencia de que este mundo, por principio, no puede ser objeto de duda; c) el presentarnos un ego encerrado sobre sí mismo, separado del mundo. Veamos, por separado, cada uno de estos puntos.

I

Según Husserl el descubrimiento del ego por Descartes fue hecho en función de la necesidad de fundamentar filosóficamente la nueva concepción del mundo, concepción que pretendía ser un conocimiento sistemático y universal de éste como totalidad de verdades definitivas. Ahora bien, una tal fundamentación exigía el encontrar una premisa que no pudiese ser objeto de duda. Para Descartes esta premisa sería el *cogito* (406-407).

Esta actitud de Descartes revela una falta de radicalismo ya que estaba presuponiendo la validez de la ciencia galileana y la estaba utilizando como guía en todo el proceso de la duda y en la misma formulación del *cogito*.

La objeción de Husserl la podríamos entender en el sentido de que en el esclarecimiento de lo que es la ciencia, no podemos tomar como modelo ninguna ciencia en particular. Desde las *Investigaciones lógicas* el pensamiento de Husserl fue muy explícito en este punto: si queremos saber qué es la ciencia, no lo lograremos ni a partir de una comparación entre las diversas ciencias ni tomando como modelo una determinada ciencia, tal como lo hicieron Descartes y Kant. El punto de partida no puede ser otro que el análisis fenomenológico de la actividad misma del científico, de la intención que mueve a éste, intención que ninguna ciencia en vía de constitución —para Husserl no habrá nunca una ciencia plenamente constituida— logra realizar. En el *Anexo V* Husserl critica, por extenso, el carácter definitivo que Descartes le concedió a la ciencia físico-matemática. Husserl comienza por afirmar que el hombre en su vida cotidiana no conoce nada que sea definitivo.

> ¿Reflexionó Descartes en que su crítica del mundo sensible está guiada de antemano por la idea de un mundo absoluto y definitivamente verdadero? ¿Reflexionó en que es necesario hacer una distinción entre la posibilidad de la duda que tiene el hombre en su vida, la cual no está guiada por un ideal de indudabilidad absoluta y de un ser absoluto y la posibilidad de duda que guía al filósofo, el cual fundamenta en un ser absoluto todo aquello que es verdadero relativamente, ser absoluto que de alguna manera debe fundamentarse en el conocimiento que tenemos de él? (396).

Descartes postuló una verdad absoluta a partir de la ciencia galileana sin reflexionar que tanto la idea de una verdad absoluta como la filosofía dentro de la cual surge esta idea "es una posesión histórica del hombre y, en cuanto tal, pertenece al mundo" (397), a ese mundo del cual se quiere dudar.

Esto significa para Husserl que no sólo el mundo de la experiencia sino también las verdades científicas deben ser sometidos a la duda ya que son un producto histórico a partir de la praxis del hombre:

> Esta ciencia y su verdad son una tarea, un proyecto, una praxis que pertenece al mundo de la vida cotidiana (398).

Para Husserl es claro que la ciencia es una "creación del hombre", es la creación de un dominio de necesidad realizada en un momento de la evolución humana. Por consiguiente, en contraposición a Descartes:

> La tarea de una teoría auténtica y real de las ciencias es el esclarecimiento de la posición de fines y de la posibilidad y realización efectiva de una logificación del conocimiento precientífico o, correlativamente, la idealización del ser del mundo de la vida cotidiana en un ser ideal idéntico e identificable (398).

Fue a partir de este conocimiento precientífico como, según Husserl, Galileo creó la espacio-temporalidad ideal de la ciencia moderna. Pero tanto el conocimiento precientífico como los conocimientos científicos dados nada tienen de absoluto, de definitivo, de necesario. Ellos son, en terminología actual, simple materia prima para nuevos conocimientos. La idea de necesidad se produjo en cierto momento de la historia y sólo constituye una perspectiva entre otras posibles. Ninguna de éstas puede asumir el rango de modelo para definir lo que es la ciencia.

Fue, pues, un error de Descartes el concebir de una manera determinada el dominio de la matemática y de la física matemática y el aplicar éstos al mundo sin haber fundamentado críticamente el valor de dicho dominio y su aplicación al mundo de la vida (406). Pero, en verdad, esta primera objeción no la trae Husserl en este *Anexo VI* para decirnos que Descartes no puso en duda la validez de la ciencia galileana. El interés de Husserl se orienta a una segunda objeción: la duda de Descartes no es universal ya que, aunque él quiso someter a duda el mundo de la experiencia, no lo logró, sin haber aclarado, por otra parte, el hecho de que este mundo no es, por principio, objeto de duda.

II

Veamos esta segunda objeción que tiene una importancia capital en Husserl:

> ¿Descartes ha mostrado realmente que el ser del mundo de la experiencia sensible, es decir, el ser del mundo cotidiano es sujeto de duda o que este mundo pierde su certeza de ser en el pensamiento de un sueño posible? ¿Acaso la característica fundamental de la certeza del mundo no es la de permanecer inquebrantable, en forma apodíctica, como evidencia del mundo, a pesar de todas las situaciones de duda posibles o reales? (407).

Para quien ha leído la primera meditación de Descartes, la objeción de Husserl parece no tener valor, pues allí vemos recaer la duda sobre el mundo en su totalidad. Sin embargo, Husserl considera que ello no es así, puesto que Descartes se sirve de experiencias particulares, experiencias que no son suficientes para poner en duda la existencia del mundo en su totalidad:

> ¿La duda respecto de una situación, a primera vista segura, es identificable a la duda respecto del ser del mundo en general? (407).

Descartes quiso poner en duda la existencia del mundo, pero, de hecho, no logró demostrar que este mundo fuera efectivamente objeto de duda.

Si tenemos en cuenta todo el contexto de la discusión, nosotros podemos encontrar, además de esta argumentación, algo de mayor interés. Podríamos decir que la posibilidad de dudar del mundo a partir de situaciones particulares es válida en la medida en que yo permanezca en la actitud natural o "ingenua". En esta actitud, cuando yo me pregunto si duermo o estoy despierto, si estoy aquí o allí, a pesar de la duda, la certeza del mundo permanece necesariamente. Como ésta no es la situación de Descartes, bien podría él haber pensado que el mundo había caído bajo su duda. Efectivamente, el filósofo no se encontraba en la actitud natural, a nivel de la Lebenswelt. Cuando yo paso de esa evidencia inmediata según la cual yo estoy en contacto directo con el mundo, a la afirmación cartesiana de que mi único contacto directo es con mis ideas, entonces soy llevado necesariamente a dudar de la totalidad del mundo. En este sentido el *cogito* cartesiano, separado del mundo, está en una dimensión diferente al que supone la argumentación de Husserl. Pero nuestro filósofo no aceptará el punto de vista cartesiano, pues él supone la teoría de las ideas como imágenes separadas y distintas del mundo, teoría que fenomenológicamente es considerada falsa. La conciencia es intencional. Ella es siempre conciencia de algo: es imaginación, recuerdo, representación, juicio, etc., de algo. Pero todos estos modos de conciencia reenvían necesariamente a la conciencia perceptiva como a la "intuición donadora originaria". Correlativamente, ese "algo" imaginado, recordado, representado, juzgado, etc., reenvía, finalmente, a la presencia efectiva de la realidad. De aquí que Husserl pueda decir en *Erfahrung und Urteil:*

> Toda adquisición de la ciencia funda su sentido en la experiencia inmediata y reenvía al mundo de esta experiencia (43).

Por consiguiente, yo puedo muy bien cambiar de actitud, abandonar la actitud "natural" y asumir una actitud filosófica o científica frente a la realidad, pero todo esto

> se dará sobre el suelo (Boden) de este mundo de la vida. Ahora bien. éste permanecerá siempre en su valor de ser (*Seinsgeltung*). El mundo de la vida es un presupuesto para todos los proyectos de conocimiento. El es, pues, el suelo para toda teoría de la ciencia (399).

La idealización que lleva a cabo la ciencia se realiza sobre y en el mundo de la vida en cuanto presupuesto necesario, y todas las constantes del universo como posibilidades que nosotros podemos alcanzar a través de la *epojé* sólo se comprenden a partir de este fundamento previo.

No sólo el mundo de la experiencia no es objeto de duda sino que la duda sólo es posible a partir de la certeza del ser del mundo. En *Krisis,* la

Lebenswelt pudo así convertirse en uno de los caminos posibles de la reducción trascendental.

Los seres particulares pueden cambiar y de hecho cambian, pero la creencia en el mundo de la experiencia permanece inmutable. En relación con el mundo nosotros podemos errar pero

> él es aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica (400).

Frente a este mundo, el filósofo sólo puede

> cuestionar el modo de ser de la *Lebenswelt* precientífica y preguntarse sobre aquello que en él motiva al hombre para la nueva tarea y la nueva praxis que se denomina científica (298).

El mundo no es, pues, objeto de duda y no lo es, en pocas palabras, porque, como lo veremos en seguida, conciencia y mundo se implican, no son separables. Fue eso lo que, según Husserl, Descartes no pudo ver.

III

Como consecuencia de lo anterior se sigue una nueva crítica: el ego cartesiano, al estar separado del mundo, es un ego solitario, encerrado sobre sí mismo. El ego que Husserl conquista a través de su *epojé* es un ego acompañado de toda una vida mundana, vida en la cual nosotros experimentamos el valor del mundo antes y después de la *epojé* (408).

¿Qué podrá significar el que Husserl después de afirmar esto escriba que en la *epojé*

> yo puedo distinguir el yo del ser intencionado, del ser de las cosas mundanas y del mundo? (409).

En realidad no hay contradicción. Cuando Husserl habla de distinción entre el ego y el mundo, no se trata de la distinción entre dos seres que se encuentran sobre el mismo plano, sino la distinción entre un ser relativo al sujeto —el ser del mundo— y el ser absoluto de este sujeto. No hay separación entre sujeto y mundo sino una unidad, pero una unidad entre dos seres, la unidad del sujeto y del mundo que, en cuanto constituido por el sujeto, es relativo a éste.

Descartes frente a las cosas corporales se interroga solo, a través de la duda, si ellas existen o no existen. Husserl a través de la *epojé* se interroga por el sentido de las cosas. Y precisamente porque Descartes no se interrogó sobre este sentido, una vez alcanzado su *cogito* procedió de inmediato a identificarlo con el alma humana, colocando su existencia en forma paralela a la existencia de las cosas. Para Husserl la identificación cartesiana del *cogito* con el alma presupone la física mecanicista de Galileo y no simplemente, como algunos lo han interpretado —v.g. Brunschwieg— el que en la mente de Descartes existiera la simple idea de substancia. La introducción de la idea de alma significa que Descartes aceptaba, de antemano, la concepción del ser de la substancia corpórea como substancia extensa —concepción mecanicista—, como ser en sí, autónoma en relación con el sujeto. Esta caracterización implica la interpretación de la extensión como paralela al alma. Y esto explica por qué Descartes, al querer identificar al *cogito*, vuelve a esa unidad que es el hombre antes de la duda y separa del cuerpo —objeto de duda— aquello que no lo es, a saber, el alma.

Husserl, en cambio, a través de la *epojé* pone en evidencia que las cosas en relación con el *cogito* no tienen una existencia autónoma, sino una existencia intencional, una existencia constituida por el sujeto.

El ego de Descartes no sólo es un ego solitario. El paralelismo que Descartes establece entre el ego y el mundo hace, irónicamente, del ego cartesiano un ego mundano, un ego no trascendental:

> Sólo mediante el método de la *epojé* (el método cartesiano purificado), la vida sin la *epojé*, es decir, la vida naturalmente ingenua, se distingue de la vida pura como la vida del ego (409).

Cuando Husserl ejerce su epojé sobre el mundo, cuando él lo coloca entre "paréntesis", de ninguna manera trata de ponerlo en duda como Descartes; tampoco trata de suprimirlo. Poner el mundo entre paréntesis no significa dirigir la mirada hacia algo diferente, sino limitar lo que se quiere ver e indicar el punto de vista a partir del cual se le quiere ver: el mundo es colocado entre paréntesis para hacer surgir el interrogante sobre su significado, convirtiendo así al mundo en el centro del interés. En una actitud "ingenua" todos sabemos qué significa "ser". Pero cuando abandonamos esta actitud, la existencia se hace problemática. Gracias a esta problematización llegamos a saber algo que el hombre ingenuo nunca pensó: una cosa es el mundo en sí —que Husserl llama "la cosa más vacía" (*das leerste Etwas*)— y otra cosa es el mundo en cuanto objeto intencionado, o, utilizando una terminología marxista, una cosa es el "concreto real" y otra el "concreto pensado". La feno-

menología trata de poner en claro los actos o modos de conciencia mediante los cuales el mundo es intencionado y los modos que adquiere este mundo al ser intencionado por el sujeto. Al hacerlo, pone de presente que el sentido del mundo, tal como lo vivimos, lleva el sello de la subjetividad:

> al mismo tiempo que yo realizo la *epojé* en forma total respecto al mundo, mi ser humano se transforma y se transforman igualmente mis vivencias humanas que hacen parte de este conjunto que es el mundo. Ellas se transforman en valores de ser, valores que yo coloco entre paréntesis al mismo tiempo que coloco el valor del ser del mundo (409).

Pero al realizar esta *epojé* yo aprehendo mi ser como aquel que pone estos valores pudiendo entonces distinguir

> el ego del torrente de las *cogitationes (das Ego des Stromes der Cogitationes)* que es una *cogitatio* unida y sintética en cuanto es un "torrente", y el mundo como su correspondiente *cogitatum* con todos sus seres. *(Ibíd.).*

Con la *epojé*, el filósofo ve cómo se transforma todo lo que constituye la *Lebenswelt* en algo nuevo, en"valores de ser" y cómo surge el ego como aquello a partir del cual el mundo, tal como lo vivimos, adquiere un sentido:

> Reteniendo el valor de ser y reflexionando sobre mí mismo, yo me descubro como el sujeto de todos estos objetos, como quien les atribuye valor y el aceptarlo como teniendo valor es tomar conciencia de ellos como conciencia pura. *(Ibíd.).*

> Aquello que se descubre por medio de la *epojé*, como ego, como sujeto de la pura conciencia no es por consiguiente, nada que se dé en el mundo, en el mundo que es para mí, en el mundo que yo expreso con la palabra mundo y al cual pertenece todo aquello que yo experimento. *(Ibíd.).*

A lo largo de todo el proceso fenomenológico que conduce de la presencia ingenua, inmediata del mundo a la afirmación del sujeto trascendental, yo no reniego del mundo ni me encontraré al final con una conciencia pura en el sentido cartesiano, es decir, con una conciencia cerrada sobre sí misma, separada del mundo, definida sólo por sus *cogitationes.* El sujeto trascendental sólo puede ser definido en función de la presencia del mundo.

Para Husserl, el problema de definir la relación sujeto-objeto es un problema falso. Ello implica concebir al sujeto como un objeto más, para preguntarse sobre la relación entre dos objetos que se encuentran el uno frente al otro. Para Husserl, la definición de la relación se identifica con la definición del sujeto trascendental. Cuando yo defino a éste, estoy definiendo al mismo tiempo la relación entre el sujeto y el mundo.

El error fundamental de muchas de las críticas que se le dirigen a Husserl es el tener como punto de partida la clasificación de los filósofos en filósofos idealistas y filósofos realistas. Ahora bien, esta distinción presupone una separación radical y arbitraria entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Husserl no acepta esta separación y, por consiguiente, no acepta el primado de ninguno de los dos polos. Para Husserl lo sensible y lo intelectual son distinguibles pero no separables: ellos son las dos caras de un mismo gesto. Toda nuestra vida predicativa se fundamenta en la experiencia prepredicativa, experiencia que trasciende la distinción clásica entre lo sensible y lo intelectual. Cuando definimos lo sensible como simple momento de la experiencia psicológica, es decir, como esencialmente particular e individual no hay posibilidad de fundamentar la pretensión del conocimiento a lo universal. E, inversamente, cuando el objeto del pensamiento y el juicio son revestidos de esta pretensión, el alcance real no puede ser verificado en la experiencia. Ante esto sólo nos encontramos frente a un dilema: o bien abandonamos la idea de una filosofía que eche sus raíces en la experiencia —cosa que ningún filósofo aceptaría—, o bien, habría que identificar la filosofía con un empirismo que nos habla de la "ilusión" de lo universal pero que no consigue definirse sin contradicción.

Como muy bien lo ha expresado De Waelhens, cuando Husserl funda toda evidencia de la *Selbsgegebenheit* y toda *Gegebenheit* en el objeto percibido, él está afirmando que la verdad del conocimiento tiene sus raíces en aquello que todos nosotros llamamos experiencia. Pero, inversamente, si la experiencia implica necesariamente un "darse" y correlativamente una receptividad, lo que la experiencia "da" ella lo ofrece a una conciencia humana, es decir, a una forma de presencia que no es aquella de dos cosas que se encuentran la una frente a la otra. Conocer no es introducir el objeto en uno mismo, ni introducirse uno mismo en el objeto. La conciencia humana es significativa y es diálogo. Esto quiere decir que ella promueve el don que recibe a un sentido que el don no poseía de antemano. La verdad, en cuanto es verdad de un sentido, es una promoción. Ella no consiste en bautizar perro al conejo, ni tampoco en decirse a sí mismo un sentido que el objeto poseería en sí independientemente de toda relación con el hombre. Sin la presencia del hombre no podemos hablar del sentido de una realidad. Conocer es dialogar y cuando dialogamos no hay simplemente el cambio de unas ideas que son solamente las de uno de los interlocutores, como el banquero y su cliente cambian billetes cuyo valor es independiente de este cambio. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la "realidad" aporta al espíritu su facticidad y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad, la eleva al rango de objetividad conocible y conocida. Sólo así lo universal es real y lo real se hace universal.

HEIDEGGER: PROLONGACION, RADICALIZACION Y ABANDONO DE LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Quisiéramos señalar hoy, en forma muy sintética, algunos puntos que nos puedan servir para un intercambio de ideas sobre las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y la fenomenología de Husserl.

Ignoramos los motivos personales que llevaron a Heidegger a distanciarse de su maestro. No conocemos, tampoco, un texto en el cual Heidegger discuta *ex profeso* las ideas de Husserl. Es de lamentar que en el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* dictado en 1927, no hubiese logrado Heidegger desarrollar los dos últimos puntos del programa anunciado, a saber: "Las estructuras fundamentales del método fenomenológico: reducción, construcción, destrucción" y "La ontología fenomenológica y el concepto de filosofía"[1].

A pesar de lo anterior, tenemos suficientes elementos en la obra de Heidegger para que nosotros podamos indicar en qué sentido su filosofía significó una prolongación, una radicalización y, finalmente, un abandono de la fenomenología husserliana.

Ante todo, séanos permitido afirmar que en Husserl, más que en ningún otro filósofo, es necesario el conocimiento de las obras posteriores para poder comprender los alcances de los primeros escritos. A lo largo de su vida un solo propósito acompañó los esfuerzos intelectuales de cada día: tematizar la intuición de la correlación sujeto-objeto, tenida en 1890, según la cual todo existente es un índice para un sistema de vivencias en las cuales él "se da" según leyes apriórica: "todo el trabajo de mi vida, escribe Husserl, estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este *a priori* de la correlación"[2]. La imposibilidad de llevar a feliz término esta elaboración desde un primer momento, explica que muchos de sus discípulos, entre otros el mismo Heidegger, no hubiesen logrado "pensar lo impensado" en los primeros escritos husserlianos y que, siguiendo otros caminos, hubiesen logrado, en cierto momento, metas que en lugar de significar un rompimiento total con el maestro, representaron una prolongación de la fenomenología en un sentido no muy lejano de la prolongación realizada por el propio Husserl al final de sus días.

I

Bien sabemos que el problema de Husserl, desde el primer momento, fue aquel del "fundamento". Fundamento de las matemáticas, de la lógica, de la epistemología e, inclusive, de la historia de la filosofía. De acuerdo con

la intuición ya mencionada de 1890, Husserl considera en las *Investigaciones lógicas* que lo que define a una verdadera ciencia es su tendencia hacia una objetividad absoluta. Si esto es así, el problema del fundamento sólo puede ser resuelto mediante un *análisis* de la *intencionalidad* de la conciencia.

La formación matemática de Husserl "contaminará", desde el primer momento, los intentos de solución al problema del fundamento. El matemático no sólo trabaja sobre valores o esencias ideales, sin preguntarse sobre su correspondencia con realidades de hecho sino que, inclusive, tiende a hipostasiar las relaciones inteligibles, a considerar que el espíritu puede encontrar una verdad en sí que no sólo se impone al matemático sino que puede darse sin él. Condicionado por este espíritu matemático Husserl establece en las *Investigaciones lógicas* una distinción entre el orden de las verdades y el orden de las cosas. El orden de las verdades existe por sí mismo y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl llega a hablar inclusive, de que las verdades de la lógica reinan en el reino intemporal de las ideas y poseen un valor aunque el hombre nunca las conozca[3]. Las verdades en sí son las relaciones inteligibles tomadas en sí mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es verdadero en la medida en que actualice aquellas relaciones. Aparece aquí el problema de la evidencia: sabemos que un acto de conocimiento es verdadero cuando podemos verificar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva mentada por el acto cognoscitivo y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia, es decir, cuando la experiencia "llena" completamente el sentido mentado: el acto cognoscitivo sólo es verdadero y evidente gracias a la presencia efectiva del objeto.

En todo lo anterior reinan las ambigüedades, las antinomias, las contradicciones. Señalemos algunas:

1. Según la doctrina husserliana de la evidencia, la verdad es la adecuación entre un acto significante y la presencia del objeto de la situación objetiva. La verdad es, por consiguiente, una *relación* sea o no relacional el acto verdadero. Si esto es así, ¿cómo se puede hablar de un orden de verdades en sí dentro de una teoría relacional de la verdad?

2. Una verdad absoluta implica una evidencia perfecta —adecuación total— y esta evidencia sería la base para hablar de una filosofía "como ciencia estricta". Ahora bien ¿qué alcance real puede tener esta doctrina si la percepción —modo de presencia originaria a la cual reenvía finalmente todo otro tipo de conciencia— es, por definición, "perspectivista"?

3. ¿Cómo conciliar la idea de presencia con la tesis de que "la evidencia tiene universalmente una estructura teleológica"? La presencia llena por defi-

nición un momento presente, mientras que una realidad dotada de una estructura teleológica está orientada esencialmente hacia el futuro.

4. La teoría de la evidencia se obscurece aún más, cuando Husserl en las *Meditaciones cartesianas* introduce la idea de una evidencia apodíctica propia de aquellos objetos cuya no existencia es impensable. ¿Cómo compaginar esta necesidad lógica que se impone a la conciencia con la contingencia de la experiencia? ¿La apodicticidad no implica un primado del pensamiento sobre la experiencia? ¿Y este primado no está en contradicción con las tesis fenomenológicas acerca de la experiencia?

5. La lógica sólo establece las reglas que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdadera. No es de su competencia realizar una crítica de la intencionalidad. Esto tampoco lo puede realizar una teoría del conocimiento ya que la noción de presencia —que pone en juego a la vez el modo de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquel a quien es presente— no puede reducirse al conocimiento, ya que éste sólo define una de las formas de dicha noción. ¿La evidencia y la verdad de nuestros juicios no reenvían a una evidencia y a una verdad pre-predicativa? ¿No significa esto que la definición de la verdad como adecuación no es absolutamente primaria ya que el problema del conocimiento supone una concepción preontológica de la realidad que nos aclare la apertura de la conciencia frente a la realidad y la posibilidad de que la realidad se manifieste tal cual ella es?

Las preguntas anteriores son suficientes —podríamos formular otras— para darnos cuenta de cómo Husserl fue simultáneamente condicionado por tres factores: su formación matemática, la problemática lógica de sus primeros años y la idea de una filosofía como ciencia estricta, fruto de dicha formación y de dicha problemática.

El Heidegger de *Ser y tiempo* tratará de superar estos condicionamientos de su maestro prolongado y radicalizando con su reflexión los objetivos originales de la fenomenología. Pero antes de entrar de lleno en Heidegger veamos brevemente cómo el propio Husserl trató de hacerlo por su cuenta. No vamos a detallar todo el proceso, un proceso que se inicia en las mismas *Investigaciones lógicas* y que se extiende hasta los inéditos de sus últimos años. Centremos nuestra atención en una obra: *Experiencia y juicio*[4], obra elaborada con base en materiales de 1920, es decir, anteriores a *Ser y tiempo* y que, sin duda, fueron conocidos por Heidegger.

Podríamos resumir las tesis que nos interesan en los siguientes puntos:

to para responder a estos interrogantes mediante descripciones fenomenológicas que quieren convencernos, en contra de los empiristas ingleses, de que existen diversas modalidades de presencia. Pero estas descripciones ponen de manifiesto cómo Husserl no desarrolló la ontología exigida por su fenomenología, cómo no logró poner en claro las relaciones que tanto la conciencia como el mundo tienen con el ser y la relación, a partir del ser, entre la conciencia y el mundo.

La prolongación de las reflexiones husserlianas sobre el mundo en *Krisis* que desembocan en su teoría de la *Lebenswelt* no logra resolver el problema que nos ocupa. Los análisis "ónticos" sobre el mundo de la vida como "reino de evidencias originales" (p. 130), como horizonte universal de todo lo que es (p. 141), incluyendo la praxis teórica de la ciencia, no conducen a Husserl a una reflexión ontológica. La *Lebenswelt* aparece en *Krisis* como un nuevo camino hacia la meta ya alcanzada, a través de otros, a saber, la subjetividad trascendental. Mediante la *Lebenswelt*, Husserl pasa de las cosas del mundo de la vida a los modos de hacerse presentes estas cosas a una conciencia que ha roto sus lazos de familiaridad pre-predicativos con el mundo y que al romperlos se ha convertido a sí misma en un mirar puro y desinteresado y a las cosas las ha convertido en "objetos" arrancados de ese marco de referencia que es el mundo como horizonte.

II

El joven Heidegger experimentó, bajo las influencias del neokantianismo y del Husserl de las *Investigaciones lógicas*, los condicionamientos de un pensar lógico.

Husserl llega a Friburgo en 1916. En este mismo año Heidegger publica su trabajo de habilitación profesoral. Y será en este mismo año en el cual comenzará a mostrar un interés por lo metafísico y una reacción contra todo logicismo y toda pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta. En *Carta sobre el humanismo* encontramos un texto en el cual, sin duda alguna, Heidegger tiene en mente el logicismo de Husserl, la pretensión de éste de hacer de la filosofía una ciencia estricta y con el cual responde, igualmente, a los ataques que su maestro le dirigió en su famoso *Epílogo* a las *Ideas* por el carácter "irracionalista" de su reflexión filosófica. Citémoslo y así nos ahorramos el entrar en detalles:

> Para que podamos aprender a percibir —y esto significa consumar— la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar.

Los conocimientos de ésta alcanzan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo vale allí como una *tekné*, el procedimiento del meditar al servicio del hacer y ejecutar.... La caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocimiento como un comportarse "teórico" acontece ya dentro de la interpretación "técnica" del pensar. Es un ensayo reactivo de salvarle también al pensar una independencia frente al obrar y hacer. Desde entonces está la "filosofía" en el constante apuro de justificar su existencia frente a las "ciencias" Ella cree que tal cosa acontece en la forma más segura elevándose a sí misma al rango de ciencia. Este empeño es renunciar a la esencia del pensar. La filosofía está perseguida por el temor de perder en prestancia y valía si no es una ciencia. Esto pasa por ser un defecto que se coloca a la altura del empirismo. El ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar. La "lógica" es la sanción de esta interpretación que comienza desde los sofistas y Platón. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en seco. ¿Se puede pues llamar "irracionalismo" al empeño de reconducir el pensar a su elemento?[5].

¿En qué sentido, nos preguntamos nosotros, trató Heidegger de reconducir el pensar fenomenológico a su elemento? ¿En qué sentido Heidegger prolonga y radicaliza a la fenomenología husserliana?

Recordemos un dato de interés. En 1928, poco después de la publicación de *Ser y tiempo,* Husserl se jubila. Sus discípulos quieren rendirle un homenaje y lo hacen dedicándole un número especial del *Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung.* Heidegger contribuye con uno de sus más notables escritos, a saber, con *Sobre la esencia del fundamento.* El contenido gira alrededor de la fundamentación pre-predicativa de la verdad, la trascendencia como estructura fundamental del *Dasein,* la determinación de esta trascendencia como ser-en-el-mundo, el mundo como proyección que está al origen de toda subjetividad y de toda objetividad ya que lo existente en bruto sólo es accesible si se integra en esa estructura que es el mundo, estructura proyectada por el *Dasein* para poder entender la realidad y entenderse a sí mismo.

El título del trabajo y su contenido —concebido como homenaje a Husserl—, nos inclina a pensar que Heidegger, de alguna manera, quería poner de presente en qué sentido se distanciaba de su maestro y en qué sentido prolongaba y radicalizaba el proyecto original de Husserl.

Recordemos que este proyecto era el de la búsqueda de un fundamento radical de todo modo de conocer. Heidegger también se da el proyecto de encontrar un fundamento, pero un fundamento más radical ya que no se trata sólo del fundamento del conocer, sino de todo lo que es. Ya en *Ser y*

tiempo Heidegger proyecta una "*Fundamentalontologie*" para responder a una *Fundamentalfrage ("Die Frage nach dem Sinn von Sein")*[6] y esta ontología fundamental le permitía descubrir una *Fundamentalstruktur:* el ser-en-el-mundo[7].

Como Husserl, Heidegger no pregunta sobre lo que es, ni sobre la realidad última y fundamental sino sobre "¿Cuál es el sentido del ser?". ¿Qué entendemos por ser? De esta manera la fenomenología de Heidegger se da por tarea someter a una investigación metódica la significación del ser, declarado tradicionalmente como indefinible. Y lo hace utilizando el método fenomenológico como método de "mostración", "desocultamiento" y "explicitación" *(Aufweisung, Freilegung, Auslegung)*[8].

En *Ser y tiempo* la fenomenología es prolongada mediante la oposición entre lo empírico y lo trascendental bajo la forma de la oposición entre lo óntico y lo ontológico. Pero más importante es la profundización fenomenológica que realiza Heidegger.

Husserl había encontrado el "fundamento" buscado en la conciencia trascendental, fuente constitutiva de toda realidad; Heidegger pretende ir más allá de dicha concienciaa hasta un "fundamento del fundamento" que en *¿Qué es metafísica?* es definido como un "vacío sin fondo" (*Abgrund*), como una nada, tratando de evitar —desde una posición radicalista— el que se le confundiera con un determinado "ente", llámese Dios o conciencia trascendental.

Más allá de la conciencia hay una estructura ontológica fundamental: el *Dasein.* A estas alturas no hay necesidad de insistir en que la interpretación antropológica del *Dasein* como "existencia humana" debe ser superada. El *Dasein* expresa algo menos personal y más ontológico; el "*da*" expresa aquella zona de "apertura" en la que algo puede manifestarse, aquella apertura que hace de nuestra experiencia la experiencia de la presencia de un ente como ente "iluminada y orientada de antemano por una comprensión del ser del ente"[9] y no la experiencia de una representación, de un sueño o de un signo indirecto.

Una de las consecuencias de esta concepción es muy semejante a una de las tesis de Husserl: "La predicación para llegar a ser posible ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter no *predicativo.* La verdad proposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (desocultamiento), en la patencia antepredicativa del ente"[10]. Pero a diferencia de Husserl, Heidegger se esfuerza por hacernos ver que "sólo el descubrimiento del ser

posibilita la patencia del ente"[11] y que tanto este descubrimiento del ser como esta patencia del ente son posibles gracias a la estructura fundamental del *Dasein* como "ser-en-el-mundo". No hay un *ego* sino gracias a la relación a algo absolutamente exterior: el mundo de la experiencia[12] mundo que no puede ser interpretado como la suma de los objetos sino como el campo unificado de las posibilidades del *Dasein*.

En *Ser y tiempo* y en los trabajos inmediatamente posteriores, Heidegger va del hombre al ser. Todavía no nos habla del ser en sí. La analítica del *Dasein* trata de precisar las estructuras ontológicas de la existencia humana, sometiendo a una especie de "reducción" a la conciencia. Eran condiciones indispensables para llegar a la primacía del ser: no es el hombre quien patentiza al ser, sino que es el ser el que se abre, el que se hace patente al hombre. La "apertura" es el mismo ser y el hombre que en su ser es relación al ser, se encuentra colocado en esta apertura.

Este desplazamiento del centro de gravedad en la evolución de Heidegger nos parece implicar un abandono de su orientación fenomenológica.

Efectivamente, hasta aquí se podría comparar la conversión del ente al ser con la "reducción" husserliana. El mundo de los entes era colocado entre paréntesis para llegar a la aprehensión del ser. Ahora la clave de la relación ser-hombre ya no es la interrogación humana, la intencionalidad o el proyecto de *Dasein*. Heidegger parte del ser, concebido como una especie de potencia oculta que consiente en manifestarse, en darse al hombre como una gracia. El método fenomenológico deja de tener sentido para Heidegger. Si el ser viene al hombre, si al "abrirse" hace surgir el "*da*", es decir, la posibilidad misma del hombre, éste ya no necesita ponerse en camino, utilizar un método como el husserliano. Todo método puede ser comparado con un "camino", en cuanto ambos pretenden posibilitar la llegada a un determinado punto. Es cierto que no son pocos los trabajos de Heidegger en cuyos títulos aparece la palabra "camino". Pero ¿cuál es su sentido? ¿No será el implicado en "*Holzwege*", cuya traducción española, ya consagrada, es la de "Sendas perdidas" o la de "caminos que no conducen a ninguna parte"? El hombre debe ponerse en estas sendas perdidas para que la *Lichtung des Seins* lo ilumine haciéndose digno del "acontecimiento" (*Ereignung*), de la "patencia" del ser.

Pero el abandono del método fenomenológico implica el abandono de tesis fundamentales de Husserl. Si el ser se hace en Heidegger objeto de la intencionalidad del hombre, es sólo de una manera secundaria. El ser ha dejado de ser el fundamento trascendental, ya que sólo hay lo trascendental para una conciencia que sea fuente constitutiva del mundo. Por consiguiente el

mundo del ser y de las significaciones, deja de ser aquel mundo humano que interesa a Husserl.

El lenguaje viene a ocupar en Heidegger el punto central de la relación ser y hombre. Husserl se había interesado en el lenguaje al querer investigar el mundo de las significaciones dentro del marco de la intencionalidad como realidades ideales. En Heidegger ya no es el hombre quien habla sino el ser. El lenguaje ya no es el instrumento utilizado por el hombre para expresarse sino la misma revelación del ser. "El lenguaje, se nos dice, no es algo que el hombre posea, entre otras facultades o instrumentos, *sino aquello que posee al hombre*"[13]. Es el ser el que habla al hombre posibilitando así el lenguaje, la lógica, el pensamiento. El puesto del filósofo será ocupado por el "poeta" que puede nombrar lo sagrado (*das Nennen des Dichters*) y por el "pensador" que ha de "decir el ser" (*Das Sagen des Denkers*), mediante un lenguaje pleno de imágenes, pero de imágenes que no son simples metáforas sino portadoras de verdaderos valores ontológicos.

Un abismo se abre ante el mundo poético e inclusive místico del último Heidegger y el sobrio proyecto husserliano de restituir, a una conciencia lúcida, la plenitud de sentido que constituiría la racionalidad misma. ¿Avance o retroceso? Husserl, el último gran racionalista, jugaba con una razón concebida matemáticamente. Al final de sus días, Husserl confesaría el sinsentido de su proyecto de convertir la filosofía en una ciencia rigurosa. Heidegger, continuando un movimiento ya iniciado en Hegel, nos pone de presente, entre otras cosas, que si queremos utilizar todavía el concepto de razón, hay que entenderlo de tal manera que incluya todas las "astucias" de que se sirve el hombre total para alcanzar la "patencia" de la realidad: lo emotivo, lo estético, lo mítico, etc...

NOTAS

1 Die *Grundprobleme der Phaenomenologie.* XII-472, Klostermann, Frankfurt, 1975.

2 *Krisis,* La Haya, p. 169.

3 *Logische Untersuchungen,* Halle, I. p. 159.

4 *Erfahrung und Urteil,* Hamburg, 1948.

5 *Ueber den Humanismus,* Klostermann, Frankfurt, 1949, p. 6.

6 *Sein und Zeit,* Halle, Niemeyer, 1927, p. 5.

7 *Ibíd.*, pp. 41 ss.

8 *Ibíd.*, pp. 34-38.

9 *De la esencia del fundamento,* trad. de Eduardo García, Caracas, 1968, p. 17.

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*, p. 18.

12 *Ibíd.*, pp. 22 ss.

13 ¿*Was ist Metaphysik?* Frankfurt, p. 46.

VERDAD Y EVIDENCIA EN HUSSERL

Aspectos críticos

Los conceptos de verdad y de evidencia en Husserl dan margen a diferentes consideraciones críticas que, finalmente, dicen relación a las insuficiencias ontológicas del pensamiento husserliano, insuficiencias que, en buena parte, están al origen del derrotero seguido por la reflexión filosófica de Heidegger.

I

A pesar de que Husserl no tuvo conciencia explícita de las ambigüedades y de las aporías de una concepción de la verdad como adecuación, su pensamiento, como lo veremos, se mueve dentro de dicha concepción asumiendo la fórmula tradicional. El sentido y las consecuencias de la fórmula clásica las modificó, sin embargo, profundamente.

Por otra parte, al fundamentar Husserl el juicio en una experiencia prepredicativa dio bases para una solución a las aporías implícitas en la concepción tradicional.

Es necesario recordar que la fórmula clásica fue elaborada en el clima de una filosofía del concepto que, entre otras cosas, implicaba un abismo entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. A partir de este abismo se le concedió la primacía al juicio, haciendo de éste el "lugar" de la verdad: el concepto sólo nos da un conocimiento en la medida en que, en cuanto predicado, es referido al objeto. En esta operación de referencia consistiría propiamente el juicio. De esta manera, dicha operación sería también constitutiva de la verdad. Pero, ¿de qué manera el objeto real es introducido en el juicio? Por intermedio de otro concepto que lo representa más o menos adecuadamente. Todo el problema está en que la representación sólo es más o menos adecuada. Se dirá que el problema se resuelve recurriendo a otros juicios. El problema vuelve a aparecer, sin embargo, en relación con cada uno de ellos: yo hablo de "este libro" porque antes se habían dado otros juicios: "esta cosa" es "material", "sirve para estudiar", "tiene una determinada forma", etc., predicados que legitimarían la atribución del predicado sintético "libro". Pero, como decíamos, tendríamos entonces que comenzar de nuevo el análisis con "esta cosa". Si se afirma que "esta cosa" es una presencia pura-

mente sensible, ¿cómo justificar que se le puedan atribuir *en verdad* predicados inteligibles? Si, por el contrario, se afirma que estos predicados le convienen verdaderamente porque le pertenecen, ¿cómo se puede decir que "esta cosa" sólo es un dato sensible?

Aquí es donde interviene Husserl. Para él el juicio define el orden de la predicación explícita, pero las raíces de ésta se encuentran en una *experiencia pre-predicativa.* Esta posición convierte el problema de la verdad en algo mucho más complejo, ya que la experiencia fenomenológica trasciende la distinción entre lo sensible y lo intelectual y, por otra parte, las nociones de *presencia y de evidencia,* aunque están esencialmente relacionadas, no expresan, sin embargo, una *experiencia unívoca* ni una *percepción simplemente pasiva*[1] .

Por consiguiente, la idea de evidencia como también la idea de verdad implican diferentes modalidades. El sentido y las consecuencias de todo esto sólo se le hicieron claras a Husserl tras un largo reflexionar. Detallemos un poco esta historia.

En 1900 son publicadas las *Investigaciones lógicas.* En 1913 Husserl publica las *Ideas* y una nueva edición de las *Investigaciones.* En el prefacio se nos advierte que la publicación de *Ideas,* con la tesis de la reducción, implicaba modificar diferentes puntos de vista de las *Investigaciones,* cosa que esperaba poderlo hacer más adelante, pero que en realidad nunca lo hizo. Expresamente se nos dice que la noción logicista de una *verdad en sí* (verdad de razón), es incompatible con los puntos de vista expuestos en *Ideas*[2] .

¿En qué consistía la noción logicista de *Investigaciones?* En el primer volumen se nos dice que el orden de las cosas y el orden de las verdades en sí son distintos pero correlativos. Sin embargo, el orden de las verdades —que se refiere al juicio— existe por sí mismo y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl nos habla, por ejemplo, de las verdades eternas de la lógica que reinan en el reino intemporal de las ideas y que tienen valor aunque el hombre nunca las conozca.

De esta manera el orden de las ideas domina y mide el orden de las cosas. En cuanto al valor objetivo del orden de las cosas, éste es establecido por la evidencia, es decir, cuando la verdad es reconocida en la presencia real del objeto. En este caso la verdad se hace actual, se encarna en la experiencia de un juicio evidente. Si realizamos luego sobre este juicio evidente una abstracción ideativa (*eine ideirende Abstraktion*) reencontraremos la verdad en sí. Esta verdad se convierte en nuestro objeto y en el correlato ideal de diversos

juicios de hecho. Aún más, esta verdad sólo es un momento de la *verdad* del sistema de todas las verdades[3].

"A las conexiones de *conocimiento* corresponden *idealiter* las *conexiones* de verdades. Justamente entendidas, éstas no son sólo complejos de verdades, sino verdades complejas, que se subordinan por ende al concepto de verdad. Entre ellas figuran también las *ciencias*, tomada la palabra objetivamente, o en el sentido de la verdad unificada. Dada la correlación general que existe entre verdad y objetividad, bien corresponde a la unidad de la verdad en una misma ciencia una objetividad unitaria; es la unidad de la *esfera de la ciencia*"[4].

De acuerdo con lo anterior, vemos que Husserl habla de la verdad en sentidos diferentes. Las verdades en sí se refieren a las ideas: son las relaciones inteligibles tomadas en ellas mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es *verdadero* en la medida en que actualice aquellas relaciones inteligibles. Es aquí donde aparece el problema de la evidencia: ¿Cómo podemos saber si un acto de conocimiento es verdadero? No será por un criterio de coherencia interna o por cualquier criterio intrínseco, sino por la presencia en persona de la realidad.

Husserl no profesó el platonismo que separa lo real y lo ideal. Las verdades en sí pueden ser eternas e intemporales pero ellas no están fuera de lo real: un conocimiento en la medida en que esté en contacto con la realidad que pretende mentar, encontrará las verdades en sí. Esta tesis puede dar ocasión a muchas objeciones. Nos interesa poner de presente cómo para Husserl la presencia de la verdad en sí puede ser verificada con ocasión de los actos cognoscitivos. La respuesta de Husserl será siempre la misma: hay evidencia cuando podemos constatar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva, mentado por el acto cognoscitivo, y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia; en otros términos, cuando la experiencia realiza —llena— *completamente* el sentido mentado, lo que significa que nuestros actos cognoscitivos sólo son evidentes y verdaderos gracias a la presencia *efectiva* del objeto. Como el objeto no es necesariamente un objeto de percepción, la presencia efectiva no quiere decir siempre presencia percibida. Pero Husserl sostendrá siempre que todo objeto y toda significación reenvía finalmente a una realidad percibida. De aquí que toda presencia efectiva sólo puede realizar las menciones vacías mediante una referencia a una presencia efectivamente percibida. Esto significará para Husserl un obstáculo en la conquista plena de la verdad.

Distingamos un poco los elementos del mecanismo de adecuación, tal como aparecen en las *Investigaciones lógicas*[5].

— Hay adecuación cuando el acto de mención es "llenado" por la presencia del objeto.

— Hay evidencias parciales o graduales, porque una mención intencional puede ser realizada sólo en parte, o puede permanecer en suspenso o puede ser contradicha.

— La evidencia es un *acto* sintético que pone una *síntesis* de *coincidencia:* al mismo tiempo que el objeto realiza o no la mención, yo constato que él la recubre total o parcialmente, que hay identidad entre uno y otro.

— El acto de identificación tiene un correlato objetivo: "este *correlato objetivo es el ser en sentido de verdad*".

— La verdad, en cuanto correlato de una síntesis de coincidencia, es una identidad y una relación objetiva (*Sachverhalt*), es relación y relación de identidad.

— Por consiguiente, no se puede limitar la experiencia de la evidencia a una simple vivencia; la idea de "constatar" o verificar no es algo puramente pasivo. La adecuación y la evidencia se pueden dar sin que se tenga *conciencia* de ello, pero la *conciencia de la verdad* está unida a un acto sintético o posicional.

— Finalmente, la adecuación que se da en la evidencia no se confunde con la cópula del juicio. El "es" de la cópula no expresa de ordinario una síntesis de coincidencia: ser mesa no se confunde con ser rectangular. La evidencia supone un acto relativo al juicio. Una realización de hecho, pero que no es reconocida, no es evidencia. Ahora bien, la cópula está presente en todo juicio. Por consiguiente, no es ni la síntesis que ella expresa, ni la síntesis en la cual se establece la adecuación que genera la evidencia. Esto significa que la simple conveniencia del predicado *no define la verdad del juicio:* la verdad se da en el hecho de que esta relación de conveniencia, tomada globalmente, es conforme con el objeto. Si esta conformidad es reconocida hay evidencia.

Vemos, pues, cómo aún en el período más logicista de Husserl encontramos la tesis de que el juicio se funda en la experiencia pre-predicativa, y, en segundo lugar, cómo el acto en el cual se establece la síntesis de coincidencia. no tiene siempre el carácter de un juicio. De esta manera la fórmula tradicional que define la verdad como una adecuación sufre una modificación fundamental: el juicio deja de ser el único "*locus veritatis*". El problema de la ade-

cuación surge cuando un acto de mención, poco importa de qué clase, puede ser o no "llenado" por su objeto. Este objeto, por lo demás, no tiene que ser necesariamente una relación inteligible. La percepción, por ejemplo, implica una mención constante de significaciones no dadas, que pueden ser o no confirmadas por la experiencia, sin que este proceso ponga en juego ningún juicio en sentido estricto. La percepción implica anticipaciones que no son juicios que se añaden a ella pero que hacen aparecer el problema de la verdad: la percepción efectiva de lo anticipado *puede* no coincidir con lo esperado. Por consiguiente la percepción puede ser o no verdadera.

Lo expuesto hasta aquí nos permite ver cómo la doctrina husserliana de la verdad no es coherente y presenta una gran antinomio.

Se nos dice que la evidencia se mide por la presencia del objeto o de la situación objetiva (relación inteligible) y que la verdad es la adecuación entre el acto significante y esta presencia. La verdad es *siempre* una relación, sea o no relacional el acto *verdadero.*

Fero, entonces ¿por qué se nos habla de un *orden de verdades en sí?* ¿Por qué Husserl admite al interior de una teoría relacional de la verdad, una verdad en sí de las cosas o de relaciones entre cosas?

Creemos que la respuesta hay que buscarla en la formación matemática de Husserl. Hay un realismo matemático espontáneo, que a veces se encuentra inclusive en matemáticos que lo niegan desde el punto de vista doctrinal y que consiste en hipostasiar las relaciones, en considerar que el espíritu puede encontrar una realidad que existe en sí y que no se impone simplemente al matemático sino que se da perfectamente sin él.

Sin embargo, no se puede hablar de platonismo, como lo hizo Natorp, ya que Husserl jamás admitió que el orden de las verdades en sí pudiese ser separado del orden real.

II

A primera vista la teoría de la verdad como adecuación y de la evidencia como presencia parecen simples. En verdad no lo son.

Cuando se analiza la manera como un objeto se da en persona, descubrimos que no siempre es igual para todos los objetos. De manera especial cuando se trata de objetos de la percepción. Su presencia difícilmente puede dar lugar a una adecuación. Dicho de otra manera, para ciertos órdenes de la

experiencia y especialmente para aquel de la percepción, la estructura de nuestras intencionalidades y el modo de aparición del objeto son de tal naturaleza, que no hay posibilidad de un recubrimiento total. De esta manera la doctrina de la verdad no hace fácil explicar la adquisición de conocimientos verdaderos.

¿En dónde se originan las dificultades? En primer lugar, el objeto percibido no se da *uno intuitu;* él se da mediante perfiles. Su aprehensión está acompañada de potencialidades y referencias. Toda percepción tiende, por consiguiente, a realizar estas potencialidades, a explicitar estas referencias. De aquí que toda percepción implique constitutivamente una invitación a percepciones ulteriores y una anticipación de estas percepciones. Por otra parte, "toda aprehensión consciente de un objeto se inscribe *a priori* en una serie infinita y abierta de modos posibles de la conciencia que yo puedo unir y componer sintéticamente como conciencia única del mismo objeto"[6]. La evidencia no puede escapar a estas vicisitudes, porque ellas son la contrapartida del modo de aparición del objeto que se hace evidente.

Pero esto implica la negación de la doctrina. En particular no se comprende lo que Husserl entendió al escribir: "La evidencia tiene universalmente una estructura teleológica". Hay que explicar cómo la idea de presencia se puede conciliar con la idea de teleología. La presencia llena por definición un momento presente, mientras que una realidad o un tipo de ser dotado de una estructura teleológica está, por esencia, orientado hacia el futuro. Por otra parte, el texto citado implica una referencia a una síntesis de reconocimiento.

Podemos sacar una primera conclusión. La evidencia que puede ofrecer el objeto de percepción no alcanzará jamás a hacer ciertos tales objetos. La definición de evidencia que supone la presencia del objeto tal cual es y, de otra parte, la naturaleza "perspectivista" del objeto percibido, excluyen que esta evidencia pueda darnos la realidad tal como nosotros la entendemos en nuestra vida ordinaria. Para la experiencia cotidiana un objeto es real si él existe en sí, fuera de toda relación constitutiva con un sujeto humano.

El problema de la verdad se convierte en el problema más difícil de los modos de la presencia. En *Lógica formal y trascendental* se reconoce expresamente: "Sin duda la doctrina de la evidencia se nos presenta expontáneamente y podemos hacer uso de ella sin conocer, inclusive, los presupuestos. Pero es necesario preguntarnos sobre los resultados que ella obtiene para saber lo que realmente se posee en una conciencia de presencia y cuáles son los horizontes que rodean una tal conciencia"[7].

Otra consecuencia es la de que el problema de la verdad trasciende la pura lógica e inclusive la teoría del conocimiento. La lógica sólo establece las reglas formales y generales que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdadera. Ella no realiza una crítica de la intencionalidad, es decir, una crítica de las modalidades de la presencia del objeto. Tampoco lo hace una teoría del conocimiento. La noción de presencia —que pone en juego a la vez el modo de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquel a quien es presente— no puede reducirse al conocimiento que sólo define una de las formas de esta noción.

A partir de la *Lógica formal y trascendental* el problema de la evidencia y de la verdad de nuestros juicios reenvía al problema de la evidencia no predicativa.

Todo juicio implica, según la tradición aristotélica, dos elementos constitutivos: el sujeto y el predicado. De aquí se sigue que todo juicio presupone necesariamente un objeto "predonado". La verdad dependerá de la manera como este objeto es intencionado y de la manera como él se hace presente. Pero como ya lo hemos visto, el estudio del objeto predonado nos reenvía mediata o inmediatamente a un objeto individual de percepción. Si este objeto predonado es ideal, él es el resultado de una condensación de juicios anteriores que tienen un objeto predonado. El análisis me colocará frente a un objeto de experiencia que deberá ser un objeto de percepción. Y en relación con este objeto surge la dificultad decisiva para la teoría de la evidencia y de la verdad. Nosotros podemos comenzar a ver el surgimiento de la tesis de Heidegger: la definición de verdad como adecuación del conocimiento y de la realidad, no es absolutamente primera. Antes de anunciarla hay que tomar posición sobre la apertura de la conciencia frente a la realidad y sobre la posibilidad para la realidad de manifestarse tal cual ella es. Es necesario rechazar el primado del problema del conocimiento. La solución propuesta a este problema implica una concepción preontológica de la realidad.

Husserl no explicita esto. Pero el interés que presenta su posición está en que, asumiendo la definición clásica de verdad, se encuentra obligado a cuestionarla y a quitarle su carácter de fundamento último.

Hay en Husserl una verdadera transformación del concepto de verdad. Esta transformación tiene sus raíces en la nueva concepción de la conciencia que ha dejado de ser representativa y que por consiguiente, ha dejado de lado el problema insoluble de la correspondencia de una representación puramente inmanente con una realidad exterior. Aún más: el fenómeno primero de la verdad está constituido por la presencia de la conciencia a los objetos. Este

fenómeno primero se diferencia a sí mismo según los modos de presencia del objeto y las maneras según las cuales éste es intencionado o poseído, es decir, este fenómeno primero reenvía a una concepción ontológica de la realidad. La sensibilidad es susceptible de razón. La percepción inaugura un movimiento con el cual la conciencia se compromete con todas sus potencias. Las categorías generales que caracterizan la conciencia: intencionalidad, sentido, temporalidad, retención, protección, etc., se manifiesta, ya en la percepción y reciben en ella una primera concreción.

La presencia de la realidad no es, pues, un choque o una facticidad que viene a perturbar la vida interior de un pensamiento encerrado sobre sí mismo. Por el contrario, esta presencia alimenta un diálogo, del cual no se distingue la vida de la conciencia. La presencia sólo es presencia al presentar un sentido y la razón no se ejercita sobre una realidad totalmente independiente. La razón se realiza en el objeto y sólo tiene sentido por él y, al menos de una cierta manera, para él.

Aquí podemos comprender el alcance de la objeción que Husserl hace a Descartes: la crítica cartesiana de la experiencia externa manifiesta una debilidad en cuanto Descartes considera esta experiencia como acompañada de una posibilidad no superable de ilusión y de error. De esta manera no alcanza Descartes a revelar el alcance fundamental de la experiencia como presencia original.

Pero, y este es un nuevo aspecto de la tesis de la intencionalidad, cada objeto sólo es accesible a un tipo determinado de conciencia. Sin embargo, como lo indica una observación de la *Lógica formal y trascendental*, si todo objeto tiene su modo propio de presencia, ningún Dios podría hacer que "un sentimiento absoluto" de evidencia pueda acompañar a un objeto de posesión de tal manera que podamos hablar de una evidencia apodíctica y adecuada.

Si Dios percibiese las cosas del mundo exterior, por ejemplo, El lo tendría que hacer como lo hacemos nosotros, sintetizando los diversos aspectos sucesivos de las cosas.

La experiencia, en la medida en que es la presencia de un objeto, excluye toda posibilidad de error. Otra cuestión es la de decidir en qué medida un objeto particular, un objeto de percepción goza de una presencia original y por consiguiente de evidencia.

Veamos el problema de la verdad tal como se presenta en las *Meditaciones cartesianas.* Husserl considera en esta obra que los motivos de su filosofía

son los mismos de la de Descartes: se trata de darle al saber filosófico el carácter de una filosofía de la subjetividad. El problema está en comprender la verdadera naturaleza de la subjetividad. La manera como la comprende Husserl hace de la fenomenología una filosofía anticartesiana al rechazar la idea de una conciencia cerrada sobre sí misma y definida por sus *cogitationes*. Este rechazo implica, igualmente, el rechazo de las consecuencias implicadas en la tesis cartesiana: la afirmación del primado absoluto de la idea, de su capacidad para expresar exhaustivamente la conciencia, de la transparencia absoluta de la conciencia para ella misma.

Si seguimos a Descartes en su búsqueda de una evidencia absoluta nos vemos obligados a suspender nuestra confianza en la existencia de las cosas.

Pero, tan pronto se llega a la subjetividad del *cogito*, constataremos que esta subjetividad no está libre de toda referencia al mundo cuya realidad ha sido puesta en entredicho. El problema cartesiano de la evidencia apodíctica sufre de inmediato una completa transformación.

Las *Meditaciones cartesianas* parten, igualmente, de la definición de la verdad como adecuación y de la evidencia como fundada en la presencia: un juicio es verdadero si se adecúa con la cosa que él enuncia: si la presencia de la cosa es verificada hay evidencia[8]. Husserl añade que esta definición de verdad permite la unidad de la ciencia. La ciencia es una en la medida en que ella es posesión de una verdad evidente cuya definición es inmutable. O dicho de otra manera, la unidad de la ciencia se funda en la unidad de la experiencia a la cual reenvía la ciencia. Si decimos que esta unidad de la experiencia es pluralista habrá que decir lo mismo de la ciencia. Porque la experiencia se diferencia en su definición general de referencia al objeto y la intencionalidad por la pluralidad de tipos de objetos y, por consiguiente, de los modos de presencia en que se dan. La definición unitaria de la evidencia y de la verdad reenvía a una pluralidad de modos de saber, ya que una ciencia se caracteriza por la especificidad del método y éste por el modo de aparición de su objeto[9].

Pero lo anterior se refiere al ideal del saber. Ahora bien, este ideal no puede ser alcanzado de un solo golpe. De hecho las ciencias no proceden evolucionando de evidencia en evidencia: su progreso real se efectúa, frecuentemente mediante juicios aún no evidentes o evidentes sólo parcialmente. De ordinario los filósofos rechazan la idea de grados de evidencia, pues consideran que estos grados contradicen la definición misma de la evidencia. Pero el hecho está en que existen objetos que por naturaleza se dan siempre en perspectiva. Pero sería un error pensar que un juicio sobre un tal objeto

no posea alguna evidencia. Un objeto de percepción, aunque sólo sea susceptible de una presencia perspectivista, permite, sin embargo, hacer una distinción entre lo presente y lo ausente en dicho objeto.

Lo anterior da margen a preguntar si la definición de una evidencia perfecta tenga un alcance real.

Husserl distingue entre la evidencia perfecta y la evidencia apodíctica[10]. La introducción de la evidencia apodíctica complica más las cosas. La evidencia apodíctica no se refiere a la relación de presencia del objeto a la conciencia, sino a la necesidad intrínseca de un objeto de ser puesto o pensado por una conciencia. Un objeto goza de evidencia apodíctica cuando su no existencia es impensable. Esta definición plantea un problema: aquel que opone a la contingencia de la experiencia una cierta necesidad lógica que se impone al pensamiento.

Husserl agrava aún más las cosas cuando añade que la evidencia de los objetos necesarios, es decir, la evidencia apodíctica, es más grande que la de los objetos contingentes en cuanto ella es válida para todos los tiempos. En realidad aquí se pasa del dominio de la evidencia propiamente dicha al problema del estatuto del objeto para el pensamiento. Veamos el texto de Husserl.

> En cada evidencia, el ser o la determinación de una cosa aprehendida por el espíritu en él mismo, al modo de la cosa en sí misma y con la certeza absoluta de que este ser existe, es certeza que excluye toda posibilidad de duda. Sin embargo, la evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse, en seguida, en objeto de una duda; el ser puede revelarse siendo una simple apariencia, la experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos. Esta posibilidad de poder no ser —a pesar de la evidencia—, podemos preverla mediante una reflexión crítica. Una evidencia apodíctica, por el contrario, tiene la particularidad de no ser solamente, de una manera general, certeza de la existencia de las cosas o hechos evidentes: su no existencia se revela al mismo tiempo a la reflexión crítica como absolutamente inconcebible y, por consiguiente, excluye de antemano toda duda imaginable como desprovista de sentido[11].

Este texto coloca al intérprete ante un problema capital ya que, tomado fuera de su contexto, significaría la negación de la misma fenomenología en una de sus tesis esenciales. En efecto, la doctrina constante es la de que la posesión o presencia del objeto, excluye la duda y que el solo problema que se da es el de saber hasta qué punto la presencia es efectiva en un caso dado y en qué medida ella es realizable para cada clase de objetos. Ahora bien, ¿qué hemos leído? Que "el ser puede revelarse una simple apariencia; la experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos". Si tomamos el texto al pie de la

letra habría que decir, que la presencia puede engañarnos al revelarse finalmente "ausencia". En este caso, toda verdad estaría condenada a la búsqueda de una confirmación ulterior, confirmación que a la hora de la verdad, no tendría sentido, puesto que implicaría que a su vez fuese confirmada, y así indefinidamente.

El texto exige otra interpretación. El dice: "la evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse en seguida en objeto de duda", lo que quiere decir, no que la presencia engañe sino que ella es precaria. Esta consideración no se refiere propiamente al problema de la evidencia ni al objeto de la evidencia en cuanto tal, sino al objeto sobre el cual la evidencia ha sido alcanzada y a su ontología.

Se podrá decir que el texto comienza hablando expresamente de la experiencia sensible, pero, ¿qué ejemplariza esta experiencia? ¿Qué un objeto pierde su presencia y desaparece? Esto puede ser cierto, pero no se relaciona con el problema de la evidencia. ¿Que nosotros podamos ser víctimas de ilusiones tomando como presente un objeto que no lo es? En este caso no hay evidencia, puesto que lo propio del análisis intencional consiste en revelar que la intención no es propiamente perspectivista y que el objeto no puede ser objeto de percepción. El análisis fenomenológico permite distinguir, exactamente, entre objetos de alucinación y objetos de percepción.

Debemos preguntarnos qué es lo que hace que Husserl confunda el problema de la evidencia y el de la necesidad del objeto y por qué él añade que el sabio sólo conoce la ciencia fundada sobre principios apodícticos, aunque estos principios sólo gocen de una evidencia inadecuada. ¿Qué significa esta expresión? Aparentemente el que un objeto, cuya negación es inconcebible, puede, sin embargo, no existir. De aquí surgirá una nueva dificultad, ya que el precio dado a esta última clase de evidencia implica un primado del pensamiento sobre la experiencia. ¿Cómo explicar esta incoherencia? Parece surgir aquí el espíritu de las *Investigaciones lógicas.* Si toda ciencia existe en el mundo, no podemos otorgar a sus principios una apodicticidad que hace falta a sus objetos, a no ser por una ilusión propia del matemático.

El primer paso en la investigación husserliana de la evidencia apodíctica nos expresa que la apodicticidad no puede ser otorgada de hecho al mundo ni a la ciencia. El argumento es cartesiano: todo aquello que nos parece real puede ser el contenido de un sueño. Ninguna contradicción puede hacer imposible esta ficción. El argumento no tiene nada de original y él está pensado para conducirnos al *cogito* y mediante el *cogito* a la reducción. Sin embargo, el camino escogido presenta sus peligros, ya que es impropio para hacer evi-

dente la diferencia radical que separa el *cogito* de Husserl de aquél de Descartes.

Husserl nos dice que el mundo al no gozar de evidencia apodíctica, debe ser sometido a la reducción, hay que suspender todo juicio de existencia y alcanzar mediante el camino descubierto por Descartes el *cogito*, el cual sí goza de una evidencia apodíctica aunque inadecuada. Pero mientras se opera la reducción, yo conservo el mundo con su pretensión de ser, a título de correlato permanente, descriptible y necesario del *cogito*. El que yo me abstenga de afirmar algo a propósito del mundo, no significa que él desaparezca del campo de mi experiencia[12]. Por el contrario, él permanece como fenómeno puro y se convierte así en un mundo para mí. El elemento decisivo de esa descripción, que no tiene nada de cartesiano, consiste en que el yo no es concebible en este mundo para mí, sin la misma *cogitatio* implicada en este último.

Cogitatio y mundo presentan la misma apodicticidad, no porque presenten un determinado contenido concreto, sino en el sentido de que un contenido que se refiere a un ser real es necesario al *cogito*. La dificultad está en determinar con exactitud hasta qué punto el yo y el mundo participan de la apodicticidad. El principio es claro: el mundo como mundo y la subjetividad como subjetividad gozan de la apodicticidad. Todos los objetos, todas las *cogitationes* particulares son excluidas. Aquí podemos ver un cambio de sentido. En el punto de partida el mundo natural no gozaba de apodicticidad: mundo [illegible] le los entes tomados uno a uno. Al final, el mundo es apodíctico y significa la objetividad o la necesidad de objetividad y no una suma de objetos.

La conclusión de este examen es la de que los puntos de vista de Descartes y Husserl son incompatibles. El recurso de Husserl a la apodicticidad implica el rechazo del primado de la experiencia puramente interior. En realidad, cuando la fenomenología resuelve fundamentarse sobre la idea de que el ser se manifiesta tal cual él es, sobre la presencia como la medida absoluta de la evidencia y sobre la idea de la intencionalidad de la conciencia, desde este momento el primado de la experiencia interior es rechazado y sólo se atiene a la evidencia apodíctica porque al definirla como la imposibilidad de un pensamiento contrario, restablece el primado del pensamiento tomado en él mismo y para él mismo. El *cogito* cartesiano sirve para resolver los problemas de una concepción no intencional de la conciencia y de la soledad de ésta. Esto no se da en Husserl. Al reclamar una evidencia apodíctica y al colocarla en primer lugar, Husserl socaba su propio edificio, ya que introduce una noción de la conciencia que la fenomenología comienza por contradecir totalmente.

Al terminar Husserl su introducción a las *Meditaciones*, el pensamiento de nuestro filósofo gira alrededor de una teoría de la evidencia en los términos que ya la conocíamos.

> Evidencia designa, en un sentido amplio, un fenómeno general y último de la vida intencional. Ella se opone a aquello que se entiende ordinariamente por "tener conciencia de algo", esta conciencia pudiendo ser *a priori* vacía, puramente abstracta, simbólica, indirecta, no expresa. La evidencia es un mundo de conciencia de un carácter particular. En ella una cosa, un estado de cosas, una generalidad, un valor, etc., se presentan ellos mismos, se ofrecen y se dan en persona. En este modo final la cosa es presente "ella misma", dada en la intuición inmediata[13].

Encontramos aquí, pues, la tesis ordinaria. Sin duda alguna, hay numerosos modos de presencia y a cada uno de ellos corresponde un modo particular de evidencia, pero estos modos poseen una estructura común que permite definirlos idénticamente: la evidencia es medida por la presencia, ella es experiencia y sólo experiencia. Husserl continúa insistiendo en que la idea de una conciencia reducida a ella misma y a margen de lo real no tiene sentido. Si la evidencia alcanzada sólo es un hecho excepcional en la historia de la conciencia, ésta estará dominada, a cada instante, por el deseo de conquistar dicha evidencia. En todo momento la conciencia puede y debe preguntarse sobre la evidencia.

Husserl añade una observación que merece ser tenida en cuenta, ya que ella parece ofrecernos una base para consideraciones diferentes a las que lo condujeron a la idea de una evidencia apodíctica: una evidencia obtenida, tal como se le ha definido, no puede ser considerada como un momento real del sentimiento vivido, del estado de conciencia dado en el instante en que ella se nos impone[14]. La evidencia no es prisionera de la vivencia que la acompaña y, por consiguiente, no tiene por qué sufrir la suerte de esta vivencia. Ella se convierte en mí en una unidad estable: "toda evidencia funda para mí una posesión durable". No en el sentido de que el objeto, sobre el cual ella recae, será de ahora en adelante estable; sino, en el sentido de que la evidencia es una posesión durable, ya que por la naturaleza de la temporalidad propia del sujeto cognoscente, ella puede ser evidentemente restituida. El objeto de la nueva evidencia alcanzada de esta manera será la evidencia primitiva.

Lo anterior no contradice la afirmación según la cual "la evidencia de un acto singular no es suficiente para crear un ser durable"[15]. En efecto, nosotros podemos perfectamente tener la evidencia de un objeto sin que este objeto se confunda con un objeto durable o necesario.

Esto sucede para todo objeto de percepción, el cual aunque se dé mediante "perfiles", puede darse de manera evidente aunque necesariamente implique la adquisición futura de nuevas evidencias. Estos objetos no pueden darse de otra manera. Esta característica define precisamente la experiencia externa, ya que los objetos de la experiencia interna no poseen esta característica: su presencia es por naturaleza exhaustiva: un dolor, por ejemplo, puede dar lugar a análisis intelectuales difíciles, pero todo lo que nosotros podemos decir está allí presente de un sólo golpe desde el momento que experimentemos el dolor.

Quizás tengamos que hacer un esfuerzo extraordinario para comprenderlo, para convertirlo en saber explícito, pero el progreso o el fracaso estarán fundados por necesidad sobre la plenitud de una experiencia única. Por el contrario, la presencia de una mesa no será jamás exhaustiva. Inclusive, hay que agregar la circunstancia agravante de que el carácter parcial de esta presencia unida a la intención del objeto total real, nos obliga a anticipaciones que no son justificadas por esta presencia parcial y que mezclan así lo no evidente con lo evidente: la experiencia ulterior y la presencia que ella pueda aportar, pueden desmentir estas anticipaciones.

El objeto total o real intencionado a través de los perfiles está, por consiguiente, contaminado de una precariedad no solamente en sí, sino también en relación a la evidencia que nosotros podemos alcanzar. Es posible un progreso, pero sin que se llegue a una evidencia adecuada de la cosa real. De aquí que Husserl considere que la idea de mundo debe ser concebida como el correlato del conjunto de las experiencias verificadas de todos los objetos posibles, es decir, ella debe ser definida como una idea infinita[16] . Esta idea es en cierta forma doblemente infinita: infinita relativamente a las experiencias de las cuales ella es el correlato y relativamente a los objetos que ella contiene. Es necesario admitir que si la idea de mundo dice relación a una totalidad real, ella sólo podrá gozar de una evidencia presuntiva, ya que tal es el caso de los objetos de los cuales ella constituye el conjunto.

La definición del mundo real es muy diferente de la que encontraremos en Heidegger, quien rechaza la idea de mundo como suma de objetos; aún más, sólo se puede hablar del conjunto de los objetos a partir de la idea de mundo[17] . El mundo es la condición *a priori* que permite a cada objeto aparecer en cuanto tal. Para Heidegger el mundo es la unidad intencional de nuestra experiencia, unidad que no puede ser concebida como un *a priori* lógico. sino como un *a priori* de proyección constitutivo de toda objetividad y fundado sobre la precomprensión del ser característica de todo hombre.

Lo anterior nos prepara para comprender la evolución de la idea de mundo en el mismo Husserl, quien no permanecerá apegado a la concepción del mundo como simple suma de cosas. De hecho, muy pronto se orienta hacia una noción más cercana a la de Heidegger, noción que es más conforme con todo el pensamiento fenomenológico.

¿Por qué es difícil de aceptar que la idea de mundo sólo goza de una evidencia presuntiva?

La definición de la conciencia como intencionalidad implica lo que Sartre ha llamado la prueba ontológica: la conciencia reenvía necesariamente a la existencia de algo real.

Husserl también nos presenta este punto de vista cuando él nos muestra que toda experiencia implica una "doxa" pasiva y originaria que nos obliga a darle fe a la realidad[18]. La certeza de la conciencia implica la certeza de una realidad que se encuentra en el horizonte de toda realidad percibida. Este correlato necesario de toda conciencia puede ser llamado mundo. El mundo no es de ninguna manera presuntivo. Lo que es presuntivo es el mundo real entendido como suma de objetos.

La distinción anterior la encontraremos determinada más explícitamente en las últimas obras de Husserl y, de manera particular, en *Experiencia y juicio*.

NOTAS

1 HUSSERL, Edmund, *Formale und Transzendentale Logik,* Halle, M. Niemeyer, 1929, p. 144.

2 HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen,* Halle, M. Niemeyer, 1928, 1, pp. XII-XIII, 130, 159.

3 *Ibíd.*, 1, pp. 258-259.

4 *Ibíd.*

5 *Ibíd.*, 2, pp. 445-447.

6 HUSSERL, Edmund, *Formale und... Op. cit.*, p. 143. Halle.

7 *Ibíd.*, p. 177.

8 HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen Den Haag,* M. Nijhoff, 1950, p. 61.

9 *Ibíd.*, p. 55.

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*, p. 56.

12 *Ibíd.*, p. 60.

13 *Ibíd.*, p. 92.

14 *Ibíd.*, p. 95.

15 *Ibíd.*, p. 96.

16 *Ibíd.*, p. 97.

17 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit.* Halle, Max Niemeyer, pp. 64, 72, 83.

18 HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil,* Hamburg, Classen Verlog, 1954, p. 23.



FENOMENOLOGIA DE UNA EXISTENCIA ATEA

El humanismo ateo de Sartre

En épocas anteriores a la nuestra los representantes de las diferentes religiones se tenían que enfrentar a herejes, cismáticos o paganos, pero no a ateos. Se daban hombres que cuestionaban algunos puntos doctrinales de su propio credo o que negaban la autoridad de sus jefes espirituales o que rendían culto a un dios considerado por otros como falso. Pero el fenómeno de un hombre ateo era algo tan excepcional que bien podía ser considerado éste como un hombre anormal.

Hoy en día la situación es muy otra. Millones de hombres hacen pública su "fe atea". Y desde el punto de vista filosófico, la negación actual de la existencia de Dios es radical: se niega no sólo la existencia sino su misma posibilidad; no se dice que sea algo incognoscible sino que su misma idea se considera inconcebible; no se discuten las pruebas sino que se prescinde de ellas.

No nos interesa analizar ahora los orígenes de este fenómeno, pero sí quisiéramos recordar que el ateísmo del siglo XX, presentado y definido como un humanismo, es decir, como una doctrina que proclama la autonomía absoluta del hombre y que invita a éste a realizarse exclusivamente a partir de dicha autonomía sin abandonar la tierra de los hombres, tiene sus orígenes próximos en la filosofía de Kant. De acuerdo con los resultados finales de la *Crítica de la razón pura*, la misión teorética del hombre es, exclusivamente, la de humanizar este mundo mediante la ciencia y la técnica. Y de acuerdo con los resultados finales de la *Crítica de la razón práctica* el hombre está llamado a fundar en este mundo, mediante su praxis moral, el reino de la libertad y la justicia. A la base de toda la filosofía de Kant está la idea de que el hombre es el fundamento de la verdad, del bien, de la belleza, fundamento que tradicionalmente era encontrado en un Dios trascendente. Es cierto que el nombre de Dios no está ausente de la obra de Kant; pero el papel que se le hace jugar, es bien pobre: Dios es proyección en objeto del movimiento mismo de la razón en su ascenso indefinido de explicación en explicación; Dios es la pieza que el intelectual necesitaba para la elaboración de su "sistema": idea regulatriz en *Crítica de la razón pura*, simple postulado en la *Crítica de la razón práctica*. Pero en ninguna de las dos obras Dios responde al descubrimiento y afirmación de una dimensión religiosa en el hombre. Que exista o

no realmente Dios, poco interesa al hombre: su misión se agota en este mundo.

Esta misión del hombre se ha concretizado en Occidente en una frenética búsqueda de dominio sobre la naturaleza en aras de la cual cosas, animales, hombres son convertidos en meros instrumentos; en la elevación del trabajo al rango de categoría que expresa el fin último de la existencia; en la prioridad de lo económico hasta convertirlo en el único motor de la historia; en una democracia niveladora que destruye todo trascenderse personal a partir de valores intemporales; en un desenfrenado individualismo mal escondido por el personalismo. En todo esto hay una exaltación morbosa de la libertad que ha sido convertida en la esencia del hombre y que es considerada en tal forma que el ser humano aparece como un ser divino.

De hecho, no fueron pocos los filósofos posteriores a Kant que hablaron de este carácter divino del hombre. Feuerbach bien pudo escribir, refiriéndose a la filosofía idealista: "La filosofía se había preguntado siempre qué es el hombre. La filosofía alemana nos lo ha dicho: el hombres es Dios". Y hoy, un siglo más tarde, Sartre ha escrito: "Dios, valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar en aquello que él es; ser hombre es tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios" (*EN*, 653). "Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil" (*EN*, 708).

El texto anterior nos deja entrever la importancia que tiene la negación de Dios en el pensamiento sartriano. Sartre, en todas sus obras se refiere a Dios directa o indirectamente. ¿Por qué? Porque "el existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" (*EH*, 43). Esto significa que el ateísmo de Sartre no es una consecuencia de su filosofía, sino lo contrario y que su negación de Dios es una toma de posición *a priori*, anterior a toda reflexión. De una manera muy clara nos lo dice en *Situaciones III* cuando al referirse al ateísmo de M. Naville afirma que no se trató de un descubrimiento progresivo: "Es una toma de posición neta y *a priori* sobre el problema que supera infinitamente nuestra experiencia. *Esta posición es también la mía*". ¿Cuándo asumió Sartre esta posición y dentro de qué circunstancias? Lo sabemos al leer su obra autobiográfica *Las palabras* (pp. 65-69), donde nos cuenta cómo llegó, en su vida concreta, a la negación de Dios. Allí encontramos los siguientes datos:

1. Que su ateísmo no es el fruto de dificultades de orden dogmático sino de la indiferencia religiosa de su medio ambiente familiar (67-65).

2. Que en su vida experimentó la necesidad de Dios y de la religión, pero que el Dios que se le ofreció fue un "gran patrón" y no un creador con todo lo que ello implica y que era precisamente lo que su ser necesitaba (65, 66, 68, 160).

3. Que fue el sentirse herido en su orgullo lo que lo precipitó definitivamente en el ateísmo (68).

Pero adentrémonos en el tratamiento filosófico que Sartre da al problema de Dios.

Todos los problemas del hombre pueden ser tratados desde su esencia o desde su existencia. Sartre no sólo pone el acento sobre la existencia sino que llega a la posición extrema de negar una esencia anterior a la existencia:

> el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. El hombre tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como se concibe después de su existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo... queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto... nada existe previamente a este proyecto (*EH*, 16).

No existe, pues, según Sartre, una naturaleza humana que se realice en cada individuo de manera original. El hombre es una pura existencia que crea su propia esencia. Su definición permanece abierta hasta su muerte. Una nueva acción puede hacer del hombre cobarde un héroe o del héroe un cobarde. Inés dirá a Garcin en *A puertas cerradas:* "Se muere siempre demasiado pronto o demasiado tarde. Sin embargo la vida está ahí, terminada: trazada la línea, hay que hacer la suma. No eres nada más que tu vida" (*T-I*, 116).

Sartre llama a esta existencia la libertad. El hombres es su libertad. Libre, el hombre lo es totalmente: libre de todo menos de ser libre: "estamos condenados a la libertad" (*EN*, 565). Y precisemos que esta libertad no es anterior a la acción. La libertad sólo existe en la acción. Por consiguiente, el hombre no es nada fuera de su acción. Existir es actuar, y mediante la acción el hombre se hace. De esta manera él es responsable de su vida e, inclusive, de toda la humanidad: el hombre al elegirse elige a todos los hombres... "Así nuestra responsabilidad es mucho mayor que lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera... eligiéndome, elijo al hombre" (*EH*, 18).

Si el hombre es libertad absoluta y creador de esencias la consecuencia es obvia: no hay lugar para Dios. Sartre lo proclama con acentos nietzschenianos: "Heinrich, voy a darte a conocer una importante travesura: Dios no existe. Dios no existe. Alegría, lágrimas de alegría; ¡Aleluya! ¡Loco! No me pegues; te estoy libertando y libertándome. No más cielo, no más infierno; sólo la Tierra" (*DD*, 151). Y Sartre se complace elaborando en un lenguaje maravilloso las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. En *Las moscas* Júpiter le habla a Orestes en los siguientes términos:

> ¡Orestes! Te he creado y he creado toda cosa: mira. Mira esos planetas que ruedan en orden, sin chocar nunca: soy yo quien ha reglado su curso, según justicia. Escucha la armonía de las esferas, ese enorme canto mineral de gracia que repercute en los cuatro rincones del cielo. Por mí las especies se perpetúan, he ordenado que un hombre engendre siempre un hombre, y que el cachorro de perro sea un perro; por mí la dulce lengua de las mareas viene a lamer la arena y se retira a hora fija, hago crecer las plantas y mi aliento guía alrededor de la tierra a las nubes amarillas del polen. No estás en tu casa, intruso; estás en el mundo como una astilla en la carne, como el cazador furtivo en el bosque señorial, pues el mundo es bueno; lo he creado según mi voluntad, y yo soy el bien. Pero tú, tú has hecho el mal, y las cosas te acusan con sus voces petrificadas; el bien está en todas partes, es la médula del saúco, la frescura de la fuente, el grano de sílex, la pesadez de la piedra; lo encontrarás hasta en la naturaleza del fuego y de la luz; tu cuerpo mismo te traiciona, pues se acomoda a mis prescripciones. El bien está en ti, fuera de ti: te penetra como una hoz, te aplasta como una montaña, te lleva y arrastra como un mar; él es el que permite el éxito de tu mala empresa, pues fue la claridad de las antorchas, la dureza de tu espada, la fuerza de tu brazo. Y ese mal del que estás tan orgulloso, cuyo autor te consideras; ¿qué es sino el reflejo del ser, una senda extraviada, una imagen engañosa cuya existencia está sostenida por el bien? Reconcéntrate, Orestes; el universo te prueba que estás equivocado, y eres un gusanito en el universo. Vuelve a la naturaleza, hijo desnaturalizado; mira tu falta, aborrécela, arráncala como un diente cariado y maloliente. O teme que el mar se retire delante de ti, que las fuentes se sequen en tu camino, que las piedras y las rocas rueden fuera de tu senda y que la tierra se desmorone bajo tus pasos (*T-I*, 70).

Orestes responde a esta argumentación con un rechazo total: " ¡Que se desmorone! Que las rocas me condenen y las plantas se marchiten a mi paso: todo tu universo no bastará para probarme que estoy equivocado. Eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres".

Los textos anteriores nos ofrecen una síntesis de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios por la vía de la causalidad y del orden del mundo y una presentación del problema del mal. Finalmente un rechazo total de Dios. ¿Por qué esta actitud radical de Sartre? Para comprenderlo veamos primero otros dos textos sartrianos:

> Poco importan, dice Sartre, los mitos y ritos de la religión. Dios es ante todo sensible al corazón del hombre como aquello que lo anuncia y lo define en su proyecto último y fundamental. Y si el hombre posee una comprensión preontológica del ser de Dios, ciertamente no son ni los grandes espectáculos de la naturaleza ni el poder de la sociedad quienes se la han dado, pues Dios, valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se anuncia en aquello que él es; ser hombre es tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios (*EN*, 653). Toda realidad humana, dice Sartre en otro lugar, es una pasión para fundar el ser y para constituir en un solo golpe el en-sí que escapa a la contingencia, siendo su propio fundamento el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. De esta manera la pasión del hombre es inversa a la de Cristo porque el hombre se pierde en cuanto hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil (*EN* 708).

Para Sartre es inútil querer explicar la presencia de la idea de Dios a partir del gran espectáculo de la naturaleza. Entre otras cosas porque para él la ciencia y con ésta, la causalidad, son un "barniz" con que la subjetividad recubre esas masas "monstruosas" de la realidad de las cosas materiales (*N*, 145). Y si en el mundo de la experiencia no funciona realmente la causalidad, no nos es lícito dar el salto a una causalidad metafísica que permita establecer una prueba válida de la existencia de Dios. Sartre reconoce, sin embargo, una comprensión preontológica de Dios: el descubrimiento de la finitud, de la contingencia coloca al hombre frente a dos posibilidades: o bien se busca la fundamentación del propio ser en el ser trascendental que llamamos Dios o bien se le da un carácter absoluto e, inclusive, divino a esa finitud, puesto que si ella no se opone a la trascendencia sino a la nada, se hace real la confianza en el límite que, al no ser límite con respecto a otra cosa, será la misma plenitud. En el primer caso tenemos la posición teísta, en el segundo la posición de ciertos naturalismos e idealismos que han divinizado ya sea a la naturaleza o ya a la subjetividad humana. Sartre rechaza las dos soluciones anteriores a partir de su teoría del ser, teoría que hace contradictoria la idea misma de Dios y exige del hombre el escoger entre los dos términos del dilema: o Dios o el hombre libre. Para Sartre la necesidad experimentada profundamente por el hombre de fundamentar su finitud no sólo es absurda en sí misma, sino que hace absurdo, sin sentido al mismo hombre, pues la contingencia "es la gratuidad perfecta" (*N*, 149) y el hombre está "de más para toda la eternidad" (*N*, 146). Cuando el hombre comprende esto, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar: "... eso es la náusea". La náusea es ese sentimiento de rechazo que produce en nosotros el carácter absurdo de una existencia que "nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" (*N*, 151).

Pero veamos brevemente la teoría sartriana del ser, teoría que hace contradictoria la idea de Dios y establece una incompatibilidad entre la existencia de Dios y la libertad del hombre.

Para Sartre el ser se divide en dos grandes regiones. El ser-en-sí constituido por las cosas materiales, cosas que son pura positividad, plena coincidencia con ellas mismas. Las cosas no son ni activas ni pasivas; ellas excluyen por completo la categoría de relación. En medio de estas cosas surge el ser-para-sí, la realidad humana que, como lo hemos visto, Sartre la define como pura libertad, es decir, como poder para decir no. El hombre es libre, en efecto, porque él es un ser que puede decir no a su pasado, no repetir los mismos gestos ni las mismas acciones; el hombre es libre porque él puede decir no a toda clase de determinismo; el hombre es libre porque él puede decir no a los otros que al mirarlo quisieran definirlo de una vez por todas. Esta realidad humana es conciencia y como tal es "nada", pues la conciencia sólo es conciencia cuando es conciencia de algo, lo que significa que ella sólo se alcanza como conciencia cuando niega aquel algo de lo que es conciencia. El ser-en-sí es aquello que es y nada más. El ser-para-sí es el poder de no ser aquello que él es: yo soy creyente, pero yo no soy mi creencia. Yo soy creyente en la medida en que yo rechazo el identificarme con mi creencia. Al mismo tiempo, el ser-para-sí es el poder de ser aquello que él no es: yo sólo tomo conciencia de mí mismo en una mediación que yo niego: en la conciencia que yo tomo de esta mesa, yo me aprehendo como no siendo esta mesa, pero yo sólo me aprehendo como conciencia en el acto mediante el cual yo soy conciencia de esta mesa.

La conciencia es intencionalidad. Siendo siempre conciencia de algo, ella sólo existe por aquel algo hacia el cual se dirige, se proyecta. Y en este proyectarse, el para-sí está obsesionado por el deseo de coincidir consigo mismo, es decir, él quisiera ser un ser-en-sí, tener la plenitud del ser sin dejar de ser conciencia de sí. Este ideal de conciencia del ser-en-sí y del ser-para-sí, según Sartre, lo que las religiones llaman Dios. Este Dios no es pues un ser trascendente a la realidad humana, él "está en el corazón de la realidad humana, él no es otra cosa que esta realidad como totalidad" (*EN*, 133). De esta manera la idea de Dios sintetiza el proyecto fundamental del hombre: proyecto vano, sin objeto, pues la noción de Dios es contradictoria, ya que si él es la síntesis del en-sí y del para-sí, estaríamos afirmando la existencia de un ser que al mismo tiempo coincidiera y no coincidiera consigo mismo.

Con su ateísmo Sartre quiere liberar al hombre de este quimérico proyecto de llegar a ser Dios. El hombre debe aceptarse tal como él es: una conciencia proyectada en el mundo de las cosas, incapaz de coincidir consigo misma, una libertad que sin cesar lo separa del mundo, de las cosas, de los otros, de sí mismo y que sólo es auténtica en esta separación. En *El Diablo y Dios*, Goetz hizo la experiencia del mal: hizo el mal por el mal. Para responder al desafío de llegar a ser el apóstol del bien, se convierte: da sus tierras a

los pobres, reza. Para salvar a una enferma requiere de Cristo un milagro: Dios permanece silencioso. Su impostura explota, disimula los estigmas, se entrega a la vida ascética. El silencio de Dios continúa profundo. Entonces realiza su verdadera conversión al ateísmo:

> "Yo suplicaba, mendigaba un signo, enviaba al cielo mis mensajes; y no había respuesta. El cielo ignora hasta mi nombre. A cada minuto me pregunto lo que podría ser yo a los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios. ¿Ves esa brecha en la puerta? Es Dios. ¿Ves ese hueco en la tierra? También es Dios. El silencio, es Dios. La ausencia, es Dios. Dios es la soledad de los hombres. Estaba yo sólo; yo sólo decidí el mal; sólo, invente yo el bien. Fui yo quien hizo trampa, yo quien hizo milagros, yo quien me acuso hoy, sólo yo puedo absolverme; yo, el hombre. Si Dios existe, el hombre es nada..." (151).

Sólo hay una salida para Goetz: realizar su profesión de hombre, retomar su puesto de jefe de los campesinos y llevarlos a la batalla. El se resigna a matar y a dejarse matar: "el reino del hombre comienza... seré verdugo y carnicero".

A Sartre no le interesa probar que Dios no existe; Algunos críticos han juzgado que Sartre cae en una contraapologética de mala fe cuando lleva a Goetz a exigir de Dios un milagro. En realidad la escena se comprende sólo dentro del contexto de toda la obra. Goetz alcanza la cima de la impostura cuando pide el milagro: él pone el acto que lo compromete a jugar un personaje con el cual él se va identificando poco a poco, haciéndolo vivir en la mala fe. Sartre quiere demostrar que no es ni en el bien ni en el mal ni en Dios que el hombre se encuentra, sino en el reconocimiento y aceptación de su situación de hombre "como pasión inútil". Al querer buscar a Dios, Goetz se pierde, porque Dios sólo representa un ideal perseguido por el hombre, ideal que como contradictorio que es, es imposible.

Para Sartre, no sólo la noción de Dios es contradictoria. También lo es la relación hombre-Dios. La argumentación es simple: si Dios existe, el hombre le sería deudor de su ser y su destino sería el de realizar en su existencia un pensamiento divino. En este caso el hombre ya no sería libre, sería una cosa entre las cosas; tendría una esencia que precedería a su existencia. Pero el hombre es su libertad; él crea su vida, él forja su destino. Volvamos a *Las moscas* y continuemos su lectura donde la habíamos dejado:

"Júpiter: —No soy tu rey, larva desvergonzada. Entonces, ¿quién te ha creado?

Orestes: —Tú, pero no debías de haberme creado libre.

Júpiter: —Te he dado la libertad para que me sirvas.

Orestes: —Es posible; pero se ha vuelto contra ti y nada podemos ninguno de los dos.

Júpiter: —¡Por fin! Esa es una excusa.

Orestes: —No me excuso

Júpiter: —¿De veras? ¿Sabes que la libertad de la que te dices esclavo se asemeja mucho a una excusa?

Orestes: —No soy el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad!".

Este tema de la relación hombre-Dios es presentado por Sartre igualmente bajo otra forma.

El hombre es también un-ser-para-otro: vive bajo la mirada de los otros. Esta mirada le permite conocerse mejor, pero tiene un gran inconveniente: la mirada ajena cosifica, cataloga y fija mis actos. Ahora bien, ni yo ni mis actos pueden ser clasificados, puesto que yo soy único y original. Esta mirada yo la puedo trascender salvando así mi libertad. Pero en el caso de que Dios exista la situación sería diferente: Dios sería la quintaesencia del otro, el concepto del otro llevado al límite, sin que él pueda ser objeto de mi mirada. De esta manera yo sería simplemente un objeto a sus ojos sin la posibilidad de salvaguardar mi libertad. Luego debo escoger entre Dios y mi libertad. Sartre ha hecho la elección, elección que él ha tratado de fundamentar en un análisis fenomenológico, análisis que lo ha llevado a definir al hombre como libertad absoluta.

Sintéticamente podríamos presentar la filosofía de Sartre como una filosofía que proclama de manera radical el carácter ambiguo y problemático de la existencia humana. Esto quiere decir que para él el hombre no es ni tiene por destino el llegar a ser esto o aquello. El hombre no es, él existe y su existencia no es un destino sino una vocación. Libertad absoluta, el hombre debe crearse a cada instante, consciente de que no le es lícito, si no quiere negarse como hombre, el ser definido de una vez por todas como siendo esto o aquello; que como conciencia nunca le será dado coincidir plenamente consigo mismo. Aceptar a Dios sería convertir la existencia en esencia, la vocación en destino, sería negarse como ser libre, como sujeto, ponerse como cosa entre las cosas, jugar el papel de marioneta. En esta forma el existencialismo de Sartre tiene el sentido de un mensaje de liberación, de un llamado a

la autenticidad, de un gesto salvífico para el hombre. En pocas palabras, la filosofía sartriana con su ateísmo aparece como un humanismo .

¿Qué opinar de este humanismo?

Hemos insinuado que la filosofía de Sartre es la explicitación de una existencia atea. Y a decir verdad, la filosofía no es otra cosa que la explicitación de nuestras experiencias vitales, lo que implica, entre otras cosas, que todo pensar se realiza a partir de una determinada situación. De mi situación hace parte el hecho de ser creyente. Esto significa que yo no puedo hacer abstracción, en modo alguno, de este hecho al plantearme el interrogante anterior. Como pensador creyente debo hacer serios reparos al pensamiento sartriano.

No aceptamos, por ejemplo, el carácter absoluto que Sartre le otorga a la libertad. No tenemos en mente lo que ello significaría como justificación de toda anarquía moral; Sartre llega hasta la negación de los datos científicos sobre los condicionamientos y limitaciones de la libertad (*EH*, 22). Para nosotros la libertad no es absoluta. No somos libres; la libertad es una misión, una tarea por cumplir, una meta por conquistar. El poder hacer o no hacer, el hacer esto o aquello es sólo el fundamento de la libertad. Ser libre es liberarse de la serie de condicionamientos que pesan sobre nosotros desde el momento de nuestro nacimiento, hasta poder proclamar la autonomía de nuestros actos y, por consiguiente, nuestra plena responsabilidad en relación con ellos.

Por otra parte, un creyente no podrá reconocer en el Dios de Sartre el Dios de su fe. El Dios de Sartre es simplemente un hombre superior. No se trata de un ser trascendente, esencialmente distinto del hombre. Claramente lo dice Sartre cuando escribe que "si Dios existe, él no sería más que el concepto del otro llevado al límite". Ahora bien, el Dios de la fe es aquel que no es un hombre: él es el todo otro. Esta falsa concepción de Sartre aparece igualmente clara cuando compara a Dios creador con un industrial: "Al concebir a un Dios creador, este Dios *se asimila la mayoría de las veces* a un artesano superior... Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición técnica" (El subrayado es nuestro. *EH*, 14). Sartre deja entrever que esta asimilación no se hace siempre pero, sin preocuparse de las otras concepciones del Dios creador, escoge simplemente ésta que le sirve más a sus propósitos. Ahora bien, si Dios fuese como el industrial de cortapapeles, sin duda que Sartre tendría razón, pues en este caso el hombre ya no sería hombre, ya no sería una subjetividad, una conciencia, una libertad. Pero para el creyente el acto creador no puede ser asimilado con un acto de fabricación. Si se quiere utilizar una analogía, ciertamente no será la técnica la que nos

sirve. El creyente utilizará un término que encontrará en la Biblia: el término Padre. Dios cuando crea no fabrica sino que comunica su ser, hace a otros partícipes de sí mismo. Y este acto se podría asimilar al acto del padre quien al engendrar no lo hace con la idea de hacer surgir un instrumento pasivo que podrá tener en sus manos —como se tiene un cortapapel—, ni siquiera con la idea de tener una ayuda o un sucesor de su empresa. El verdadero padre engendra con la idea de dar origen a un ser vivo, inteligente, libre, responsable de sus actos. Y si somete su hijo a una educación, que en un primer momento implica una limitación de la libertad, lo hace con la finalidad de que el niño se haga adulto y pueda asumir plena y libremente su existencia. El padre sabe que esa libertad puede ser usada contra él; sin embargo, espera que su hijo asuma su vida en el amor, que ame libremente a quien lo engendró, que colabore y perpetúe la obra de su progenitor.

El Dios que rechaza Sartre y que todo creyente debería rechazar es el Dios relojero de Voltaire cuya única misión sería el poner en movimiento el universo; es el Dios "eterno solitario" de Chateaubriand quien sería llevado a crear únicamente para salir de su soledad intolerable; es el Dios gendarme de algunas mentes conservadoras cuya misión sería la de defender y preservar un determinado orden moral, social e inclusive político; es el Júpiter de *Las moscas* que odia a los hombres y se deleita con los sentimientos mórbidos de culpabilidad de sus súbditos; es el Dios de Goetz que permanece mudo y silencioso a las llamadas de los hombres. Todos estos dioses deben ser rechazados. En este punto Sartre contribuye con su crítica de manera positiva a combatir las falsas representaciones de Dios.

Consideramos que la doctrina sartriana de la mala fe puede tener un sentido positivo para el creyente. Por mala fe entiende Sartre el hecho de huir de nuestras responsabilidades buscando excusas de una u otra naturaleza. La mala fe es la inautenticidad. Expresiones de una mala fe en un creyente son entre otras: el fatalismo de aquellos que se resignan ante el dolor y la miseria o que pretenden justificar su cobardía y debilidad recurriendo a la disculpa de que las cosas suceden porque así Dios lo quiere. El creyente se debe saber responsable de sí, de los demás, del mundo. La confianza en un Dios providente es para el creyente un aspecto de la esperanza, virtud que corresponde por excelencia a los hombres de acción. Es mala fe pensar que el ser creyentes nos dispensa de participar en el riesgo de la condición humana: Dios no es la seguridad intelectual ni la garantía de un orden social o moral. El es aquel que en cada momento problematiza nuestra seguridad y nuestra tendencia a la facilidad de la buena conciencia.

Finalmente, en relación con el problema de la posibilidad de probar la existencia de Dios nos permitimos expresar nuestra convicción más íntima.

Aunque por motivos diferentes a los de Sartre, estamos de acuerdo con él en que una reflexión a partir del "espectáculo del universo" no conduce necesariamente a la afirmación de Dios. El Dios de la Biblia no aparece como la solución inmanente de los enigmas del cosmos y del hombre. Dios no es la hipótesis "tapahuecos" de nuestra ignorancia. Es a la ciencia a la que le corresponde, en su progreso, dar respuesta a dichos enigmas del cosmos y del hombre.

Tampoco creemos que la existencia de Dios se haga necesaria para poder fundamentar una conducta moral. La moral se fundamenta de manera inmediata en las exigencias de nuestro ser, lo cual implica una reflexión constante y una toma de responsabilidad frente a dichas exigencias. Ateo o creyente el hombre tiene que decidirse solo. Ateo o creyente el hombre puede ser justo o injusto, cruel o misericordioso. La diferencia fundamental entre una moral cristiana y una moral no cristiana radica no en el contenido sino en aquello que le sirve de marco de referencia.

La existencia de Dios no se hace, pues, necesaria en forma absoluta para resolver los enigmas del cosmos y del hombre o para que éste pueda ser moral. Entonces, ¿para qué sirve Dios? Casi de manera bruta nos atreveríamos a decir que para nada. ¡Si creemos en Dios es porque El existe! Creemos en Dios porque El se nos impone y no podemos ser fieles a la verdad si no reconocemos esta existencia. ¿Cómo se nos impone? Para aquellos que carecen de la fe es casi imposible de explicarlo: se trata de un saber incomunicable. La fe no es una certeza que se pruebe con argumentos. Ella es una vida en la cual hay que entrar y sus perspectivas sólo se esclarecen a medida que uno se las apropie existencialmente. Cuando queremos llevar la experiencia religiosa al plan de la conciencia esclarecida nos vemos obligados a pensar no en términos de objeto, sino en términos de acción, de vida, confrontando la revelación con las intuiciones profundamente vividas al interior mismo de la fe. No es el carácter racional de la fe lo que nos convence; es la misma fe la que nos presenta los criterios de fidelidad y es a partir de nuestra experiencia, prácticamente incomunicable, que realizamos nuestro discurso, no sobre el objeto de la fe, sino sobre el cómo de esta coherencia que se sigue por vía de consecuencia sobre el conjunto de la existencia y que nos permite gozar de una visión para nosotros más satisfactoria y más plena acerca del hombre, acerca del sentido de la libertad, acerca del mundo.

El creyente es un hombre que se siente incapaz de expresar el objeto de su fe —Dios— como una certeza; pero que sí se siente capaz de decir como el Apóstol: "¿Señor, a quién iremos? ¿Sólo tu tienes palabras de vida eterna...".

BIBLIOGRAFIA

EN: *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943.

EH: *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1963.

T-I: *Teatro*, vol. I, Losada, Buenos Aires, 1968.

DD: *El Diablo y Dios*, Losada, Buenos Aires, 1961.

N: *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1966.

Las palabras, Losada, Buenos Aires, 1966.

FE CRISTIANA Y FILOSOFIA ACTUAL

Si nosotros, siguiendo un consejo metodológico de Husserl, viviésemos en nosotros mismos la intención original de la filosofía actual, bien podríamos describirla como el anhelo de explicitar la experiencia humana integral, de identificar la experiencia y su explicitación. Apropiándonos una idea de Alfonso De Waelhens podemos decir que la filosofía no quiere ser más una explicación a distancia del mundo y de la conciencia, sino el ser una con la experiencia misma. La filosofía no busca, actualmente, el arrojar una luz sobre el hombre y su vida, sino llegar a ser esta vida, vivida, eso sí, en plena conciencia, una vida que en cada uno de sus comportamientos tiene por misión el revelar el sentido de la realidad y el "constituir" todas las posibilidades fundamentales que se ofrecen, a partir de la experiencia, para la edificación de la historia y de la cultura humana, es decir, para el desarrollo pleno de las relaciones que el hombre puede sostener con el mundo, con sus semejantes, consigo mismo y con el absoluto.

Una tal pretensión por parte de la filosofía actual, nos coloca muy lejos de la intención racionalista, que buscaba hacer del filósofo el espectador imparcial de una realidad constituida en espectáculo para un mirar puro.

Es cierto que la idea de una identificación de la filosofía con la experiencia no es nueva. Hegel fue el primero en hablarnos de dicha unidad al identificar el destino humano con el "saber absoluto" sobre dicho destino; pero bien sabemos que la experiencia en Hegel implica una concepción del hombre como un ser simplemente en vía de universalización. La dialéctica hegeliana es una dialéctica efectuada en nosotros sin nosotros, es decir, ella implica una negación de la individualidad. Otro tanto hay que decir de la dialéctica de Marx, como medio de reconciliación entre la razón y la realidad total, pues se trata de un proceso objetivo en tercera persona. Kierkegaard fue dominado igualmente por una intención similar. A decir verdad, él reivindicó al individuo en su lucha contra la razón hegeliana. Pero Kierdegaard redujo la experiencia a la experiencia interior, pasando por alto la autenticidad real de ciertos aspectos de la experiencia como son, por ejemplo, la encarnación y la mundanidad.

La filosofía actual, en su generalidad, ha sido más feliz que estos predecesores inmediatos, en el encuadramiento del problema de la experiencia humana y en el esfuerzo por identificar a ella la filosofía.

Su primer triunfo fue, sin duda alguna, el haber liberado a la filosofía del primado que en ella tenía el problema del conocimiento, problema que, en la filosofía clásica, implicaba la escisión entre el hombre y la realidad, y, al interior del hombre, entre su conocimiento y su ser. Este triunfo fue posible gracias a la consideración del espíritu y del cuerpo como los constitutivos de la realidad más íntima del hombre, lo cual le dio las bases para una crítica profunda del empirismo y del intelectualismo como hasta ahora no se había conocido. Para este triunfo colaboró, igualmente, una formulación más feliz acerca del concepto husserliano de la intencionalidad, lo que le permitió guardar del empirismo el primado de la experiencia —pero alargando el sentido de la experiencia— y del intelectualismo la originalidad e irreductibilidad del *cogito*. De esta manera la filosofía actual supera la oposición clásica de la sensación y del conocimiento intelectual, y esto en el nivel mismo de la vida perceptiva o pre-predicativa de la conciencia, y, al mismo tiempo, restablece la unidad del "*cogito* humano": si no hay un mundo noumenal detrás del mundo del fenómeno, tampoco habrá un *cogito* puramente espiritual y separado de la experiencia que se superponga al *cogito* empírico perceptivo.

El hombre no es pura exterioridad, cosa entre las cosas. Pero él tampoco es pura interioridad, encerrada en sus representaciones inmanentes como el alma de Descartes, o la mónada de Leibnitz o el "yo trascendental" del idealismo postkantiano. Como espíritu encarnado, el hombre sólo se realiza como interioridad, como libertad, como conciencia, saliendo de sí y viviendo cerca de las cosas, es decir, sosteniendo un contacto íntimo con el mundo y con sus semejantes. No es otro el sentido profundo del "*Offen-sein*" de Heidegger, del "*Appel-d'être*" de Sartre, de la "*Welterfahrendes Leben*" de Husserl, del "*sujet voué au monde*" de Merleau-Ponty y del "*consentement a l'être*" de los neoescoláticos.

Considerado como un ser en el mundo, *In-der-Welt-Sein*, el hombre se presenta como el "*lumen naturale*", como el revelador de la significación de la realidad, de una significación que bien puede brotar de la misma realidad o ser impuesta a ésta por el hombre mediante sus proyectos. El hombre cumple con esta misión de revelación no sólo como pensamiento sobre las cosas, como lo quisiera la filosofía tradicional. Con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, de sus actitudes, de sus palabras, la existencia humana está diciendo lo que ella es y lo que es la realidad. Porque existir es existir intencionalmente y existir intencionalmente es existir dialéctica-

mente. Es decir, la relación al ser que constituye la conciencia no puede ser interpretada como una simple yuxtaposición espacial, ni como una armonía preestablecida entre el mundo de la conciencia y el mundo del ser, como pensaran Descartes y Leibnitz, ni como una simple relación de causalidad ya sea de una causalidad que va del objeto al sujeto y produce el conocimiento, como lo quisiera el materialismo, o ya sea como una causalidad que va del sujeto al objeto y que hace de la conciencia una conciencia creadora como lo quisiera el racionalismo. La relación entre el pensamiento y el ser es una relación del orden de la intención-motivo. Pensamiento y ser, o noesis-noema, como se expresa la fenomenología, se implican y se constituyen en una unidad indisoluble.

El análisis del hombre total nos revela que la intencionalidad es la mejor expresión de nuestra encarnación, que la referencia del "yo" a un "tu" humano y a través de éste a un "tu" divino, es elemento constitutivo de nuestro ser; que el lenguaje no es un fenómeno fisiológico o un mero instrumento para un pensamiento puro ya constituido, sino la propia encarnación de nuestro encuentro con el ser.

La experiencia de la contingencia y de la libertad y su explicitación son los pilares sobre los cuales se construye el ser humano como ser histórico. La historia no es un simple encadenamiento de hechos. Para llegar a la plenitud de su ser, el hombre debe realizar progresivamente una cultura y una civilización a partir del ser que le es dado en la vida pre-predicativa.

De aquí que la historia pueda tener un sentido y que el hombre pueda ser considerado como un ser histórico, puesto que su misión consiste en edificar un mundo mejor y un futuro más digno del hombre, que permitan un reconocimiento más efectivo del hombre por el hombre. El sentido de la historicidad bien podría ser considerado como el sentido del humanismo filosófico actual.

Tal es a grandes rasgos el sentido de la filosofía actual. Se trata de un esfuerzo por volver a la realidad concreta para vivirla y viviéndola describirla y describiéndola, interpretar su sentido y el sentido de la existencia. Dicho esfuerzo trae consigo un nuevo planteamiento de antiguos problemas como son los problemas sobre el ser, la verdad, la razón, la contingencia, la libertad, la decisión, la historicidad, el lenguaje, etc... Dicho esfuerzo ha integrado, por primera vez, dentro de la metafísica, temas como son los de la angustia y de la muerte.

El inmortal Pío XII hablando en 1950 a los participantes al Congreso de Pax Romana, se expresaba en los siguientes términos: "Saludando al congre-

so de Pax Romana, nos, vemos cómo se perfila a vuestro lado inmensa muchedumbre de nuestros hijos, los estudiantes e intelectuales católicos del mundo entero: a ellos como a vosotros nos les formulamos una imperiosa exigencia: presencia al pensamiento contemporáneo y servicio a la Iglesia. Sí, estad presentes en el combate de la inteligencia en la hora en que ésta se esfuerza por investigar los problemas del hombre y de la naturaleza según las nuevas dimensiones bajo las cuales ellos se ponen de ahora en adelante". El mismo pontífice en la encíclica "Humani generis", en donde trató expresamente los problemas científicos, filosóficos y teológicos de nuestros días, se expresa aún más claramente cuando nos dice que nosotros no tenemos derecho a ignorar las doctrinas contemporáneas, aún más, que tenemos el deber de conocerlas profundamente.

El pensamiento de la Iglesia es nítido y la razón para ello es doble. En primer lugar, ¿cómo podríamos establecer un diálogo con el pensamiento actual, si lo ignoramos o sólo lo conocemos superficialmente? Además, en ninguna época como en la nuestra, la filosofía se había planteado con más insistencia el problema del sentido de la existencia humana. ¿Cómo podría ignorar la Iglesia este esfuerzo filosófico, si toda su razón de ser está en la fe en un Dios que gratuitamente se ha constituido Dios-para-nosotros, sentido último de nuestra existencia?

De aquí que la neoescolástica se haya apropiado la intención profunda de la filosofía actual para descubrir nuestra vocación divina en la descripción e interpretación de la experiencia humana. Piénsese en los trabajos de los padres jesuitas de Pullach (Alemania), en los esfuerzos de los neoescolásticos de la escuela de Lovaina o de aquellos que se encuentran dispersos por toda Francia. Sin duda alguna, que el creyente está en una situación privilegiada para describir y explicitar racionalmente, mejor que nadie, la experiencia humana. ¿No será acaso, la falta de esta ayuda preciosa de la fe lo que impide que muchos de nuestros filósofos actuales no lleguen a una comprensión auténtica de la experiencia humana?

Si el retorno a lo concreto es un valor positivo en el divagar filosófico de nuestros días, no lo es la desconfianza excesiva respecto del valor del concepto y del discurso.

Si, al tratarse del análisis del hombre total, hay un primado de la existencia por los llamados existenciales (fe filosófica, sentimiento, acción, etc.) también es cierto que cuando se trata de estructurar una teoría del conocer y de la verdad, hay un primado del conocimiento como tal. El problema aquí sería el llegar a una conciliación del primado del conocer con el primado de

la existencia y del ser. En este sentido la obra *Vom Wesen der Wahrheit* de Heidegger presenta un ensayo de importancia capital.

Por otra parte, si la primacía del nuevo concepto de existencia es una conquista que nosotros debemos aprovechar, no podemos olvidar que dicha experiencia no es el único camino de acceso a la realidad. Sostener lo contrario, sería caer en el empirismo que la misma filosofía se propone combatir y sería igualmente aceptar de antemano la imposibilidad de tòda metafísica y por tanto de un conocimiento filosófico de Dios.

Las objeciones que nosotros tenemos que formular a la filosofía actual tienen su fundamento en el hecho de que, en gran parte, se nos describe como auténtica una existencia humana que en verdad no lo es, pues se trata de una existencia modelada y desfigurada por una época de crisis. ¿O será acaso, que en el retorno a lo concreto, el sentido verdaderamente humano de nuestro ser es aplastado por el peso de ciertos aspectos de la existencia, y, por lo tanto, que la filosofía actual ha destotalizado la totalidad de nuestro ser en su trabajo de interpretación de la experiencia?

Es innecesario el describir la crisis de un mundo en donde la técnica, las más de las veces, destruye los valores verdaderamente humanos, si no es que amenaza la existencia misma; de un mundo en donde el progreso industrial y la comodidad que éste trae consigo ha ahogado en muchos el sentido trascendental de nuestro ser y en donde el progreso maravilloso de las ciencias positivas nos quiere inducir a considerar como real sólo aquello que es verificable a la manera científica. Vivir en un tal mundo y ser dominado por él, es experimentar una vida que no es auténticamente humana; describir ésta e interpretarla como la auténtica, no puede menos de producir en nosotros el sentimiento sartriano de la náusea metafísica.

Otro peligro en el retorno a la existencia concreta y del cual la filosofía actual parece no estar totalmente libre, es el carácter "oprimente" de nuestra coexistencia con la realidad en la experiencia. Es cierto que la experiencia nos coloca en una proximidad absoluta de las cosas y de nuestros semejantes y que esta aproximación es el comienzo de la revelación total del sentido del ser y de la existencia. Sin embargo, la explicitación auténtica de la realidad no puede llevarse a cabo sino bajo ciertas condiciones y una de ellas —la principal— es la de guardar una cierta distancia conceptual de la misma realidad. Porque si es verdad, como nos dice De Waelhens, que yo pierdo las cosas cuando dejo de sentir su peso, también es cierto que el peso que ellas ejercen sobre mí pueden abnubilarme y deformarme. Nosotros sólo podemos hablar de la autenticidad de la experiencia cuando nuestra proximidad, nuestro con-

tacto con la realidad no se presenta bajo la forma de esclavitud o de lucha por la vida, porque en estos casos la revelación dada en la coexistencia no va más allá de la misma realidad; ella no nos abre ningún camino, ella hace imposible el retorno a nuestro ser para describir el sentido último de éste, pues la constitución de nuestra existencia concreta depende del descubrimiento progresivo de la realidad. De aquí, que una dimensión de la realidad que permanezca sin conducto a otras dimensiones no puede contribuir efectivamente a la creación de nuestra propia existencia concreta y a la revelación de nuestro sentido último.

Véase, por ejemplo, la actitud de ciertos filósofos actuales acerca del problema de Dios. Merleau-Ponty después de haber constatado que la contingencia y la libertad constituyen toda la perfección del ser humano (pues son ellos el fundamento del carácter histórico de nuestro ser, de nuestra capacidad creadora, del que nosotros tengamos algo que hacer y que realizar, y que este hacer y realizar constituyen toda la grandeza humana), concluye con la negación de Dios, pues la "conciencia metafísica y moral muere al contacto del absoluto".

¿Será cierto que la fe no puede ayudar a describir una experiencia auténticamente humana? ¿Una fe vivida no puede ser la mejor ayuda para la realización de la plenitud humana a la cual el hombre se proyecta? ¿No puede la fe iluminar los variados caminos que dan acceso a la comprehensión de la realidad? Piénsese en un Francisco de Asís, "el santo más humano y el ser humano más santo". Siete siglos han admirado la plenitud humana de este ser. ¿Quién mejor que Francisco vivió en comunión íntima con la naturaleza? ¿Quién mejor que él descubrió el sentido secreto y profundo de la realidad? ¿Quién mejor que él supo realizar la plenitud de un ser auténticamente humano al unísono del descubrimiento progresivo del sentido de la realidad?, y fue gracias a una fe vivida como Francisco lo logró. ¿Cómo poder afirmar, entonces, que nuestra libertad, el sentido de nuestro ser, la conciencia moral mueren al contacto de lo absoluto? ¿No se estará confundiendo el Dios de la fe con el absoluto de los idealistas?

Un intelectual católico debe convencerse que sólo una vida trasfigurada por una fe vivida puede dar el mejor material para realizar la intención profunda de la filosofía actual: la descripción y explicitación de una experiencia auténticamente humana.

SER Y QUEHACER
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA

Invitado a responsabilizarme de esta lección inaugural, respondí positivamente, ya que representa para mí la oportunidad de vivir, una vez más, la universidad que yo he soñado vivir. Siempre he pensado que la universidad es algo más que las aulas, los laboratorios, los seminarios. Ella es, ante todo, un ecosistema, un sistema de vida: ella es la biblioteca, la cafetería, el diálogo entre estudiantes y de estudiantes con profesores, la revolución inclusive. Para la universidad, con sentido de tradición, ella es, igualmente, determinados gestos, comportamientos y ritos. Entre estos ritos encontramos los actos académicos como este de la lección inaugural de un año lectivo, los que permiten la reunión de todos los estamentos para reflexionar sobre nuestro ser y quehacer universitario.

¿Cómo he analizado este ser y quehacer de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás?

Como aprendiz de fenomenólogo lo primero que quise poner en claro, para mí, fueron las intencionalidades que definen la estructura de la conciencia colectiva de estos claustros. Hablo de conciencia colectiva, porque todo pensar filosófico es la expresión —a nivel conceptual— de un universo que no es privativo de un sujeto sino de una comunidad de sujetos. En este análisis dos aspectos me han llamado la atención: nuestra conciencia intencional es fundamentalmente teleológica, una conciencia de futuro, una conciencia potencial, es decir, una conciencia cuya riqueza fundamental es su horizonte de inactualidad, de posibilidades abiertas susceptibles de una actualización progresiva. En segundo lugar, de acuerdo con los principios fenomenológicos, esta conciencia está precontenida en una conciencia actual que es la que motiva y orienta en forma natural el proceso indefinido hacia la actualización de lo que es simple posibilidad. Expliquémonos:

No serán pocos los que piensan que en estos claustros se vive del recuerdo y que el quehacer fundamental es la memorización de un pensar superado: concretamente, del pensar de Santo Tomás. La realidad que yo he experimentado es otra: con mayor o menor claridad, todos los estamentos de este claustro son conscientes de que en filosofía no hay lugar para hablar de un

"retorno" a un pensador del pasado, ni siquiera de un retorno a Santo Tomás. Todo retorno significa desvalorizar y traicionar el pensamiento de un filósofo, el cual, en la medida en que fue verdadero filósofo, hizo del futuro y no del pasado la razón de ser de su filosofar.

Si para los atentos oídos de un pensador, dentro de estos claustros, resuenan las silenciosas voces de Aristóteles, Platón, Tomás de Aquino, Kant o Marx, es porque ellos fueron la expresión de épocas en cuyo seno depositaron los gérmenes del mundo que nos ha tocado vivir.

La comprensión y explicación de nuestro mundo sería imposible sin dirigir nuestra mirada hacia esas épocas y esos pensadores que lo hicieron posible. Pero es en ese sentido: para comprender este mundo, condición indispensable para construir nuestro futuro.

Si Santo Tomás, por ejemplo, siempre será actual, no lo es por la capacidad que tuvo de expresar su mundo, sino por los caminos que abrió para que ese mundo se transformara y evolucionara como de hecho evolucionó.

Si se me preguntase cómo sintetizaría yo lo positivo del pensamiento del Aquino, lo haría diciendo que lo más valioso de su pensamiento fue su capacidad para "consentir al ser", su apertura a la realidad, su capacidad para participar en la transformación de esa realidad, todo lo cual es lo más opuesto al dogmatismo, al tradicionalismo y a la intolerancia.

Esa actitud espiritual e intelectual de Santo Tomás, según mi percepción, ha sido asimilada por estos claustros. Prueba de ello es el esfuerzo que se vive aquí por conocer, comprender y explicar nuestra realidad latinoamericana para asumirla y, asumiéndola, contribuir a su transformación. La obra que en estos primeros años ha realizado la Facultad a través de su Centro de Investigaciones, de los congresos de filosofía latinoamericana y de sus publicaciones, es la expresión de esa intencionalidad que precontiene una intencionalidad de futuro, a saber, la de abrir caminos que posibiliten la construcción de una sociedad donde el reconocimiento del hombre por el hombre sea más real, más efectivo, más justo; de una sociedad más auténtica y menos enajenada, más dueña de sí y menos obnubilada por lo extraño.

Para actualizar esta intencionalidad potencial se hace necesario tener claridad sobre cómo el filósofo está llamado a ser la conciencia crítica de la sociedad, y que para ello le es necesario, igualmente, ser capaz de explicitar nuestra experiencia humana, en un proceso que implica una cierta identificación de la experiencia con su explicitación. Nuestro pensar no puede ser una ex-

plicación a distancia de nuestro mundo. Debemos negarnos a asumir la concepción racionalista que quisiera convertir al filósofo en el espectador imparcial de una realidad constituida en espectáculo para un mirar puro.

Sabemos que nuestra coexistencia con la realidad puede adquirir un carácter "oprimente", cuando se presenta bajo la forma de esclavitud o de lucha por la vida. Sabemos que podemos perder la realidad cuando dejamos de sentir su peso. Pero también sabemos que el peso que ella puede ejercer sobre nosotros, puede aplastarnos o deformarnos. Como pensadores, estamos llamados a establecer una cierta distancia conceptual frente a la realidad, pues de lo contrario, la revelación dada en la coexistencia no iría más allá de la misma realidad, no nos abriría ningún camino, no iluminaría el horizonte de nuestro futuro. Una dimensión de la realidad que permanezca sin conducto hacia otras dimensiones, no puede contribuir a la promoción de nuestra propia existencia concreta, a la revelación del sentido de la realidad, a la constitución de las condiciones de posibilidad de nuestra historia y de nuestra cultura, a la aparición de una sociedad más digna del hombre.

Tengo la impresión de que el esfuerzo de los diversos estamentos de estos claustros está orientado en la mencionada dirección y que, por consiguiente, el ser y quehacer de nuestra Facultad son definibles a partir de una concepción del filosofar, no como el mirar estático de una realidad plena de esencias inmutables ofrecidos como espectáculo a espectadores neutrales y desinteresados, sino como el reflexionar crítico sobre una realidad dinámica para clarificar el todo de nuestra experiencia, para explicar dicha realidad a partir de la dilucidación de estructuras más amplias, para develar sus posibilidades de transformación, para crear las condiciones de la epifanía de una sociedad que permita la realización de todo el hombre y de todos los hombres.

Al mencionar la realización de todo el hombre y de todos los hombres, quisiera reflexionar con ustedes, aunque sea en forma breve y, por consiguiente, superficial, sobre un tema que considero fundamental para la comprensión y clarificación de lo que ha sido y debería ser la praxis filosófica en Colombia y en Latinoamérica. Enuncio el tema en forma interrogativa: ¿Se puede identificar el todo del ser latinoamericano con el llamado ser occidental? ¿El *logos* o razón del latinoamericano coincide con el *logos* o razón que teórica y prácticamente habita en el hombre europeo?

Feuerbach consideraba que el interrogante sobre "qué es el hombre" habría recibido una respuesta en el idealismo alemán: "el hombres es Dios". El filósofo de la izquierda hegeliana resumía en cuatro palabras el proceso del filosofar inaugurado en Grecia y cuya culminación se había dado en Hegel.

Todos sabemos que fue en Grecia donde se dio la concepción del hombre como animal racional, colocando en la razón lo característico de lo humano. Sin embargo, no siempre se ha tomado conciencia de que esa razón fue concebida matemáticamente como la capacidad discursiva y la capacidad demostrativa propias del hombre y fundamentos, a su vez, de la posibilidad de la autodeterminación de éste.

En la teoría y en la práctica, esta concepción del hombre como razón se fue acrecentando. El hombre fue considerado cada vez menos hombre y la razón cada vez más razón como poseedora de la capacidad de un discurso absolutamente autónomo. Se fue afirmando, cada vez más, que el hombre está en capacidad de recuperar en la racionalidad la rica experiencia de la realidad total. Se llegó a pensar que ese *logos* podía saberlo todo y todo justificarlo, hasta los más mínimos detalles del vivir cotidiano.

Recordemos las páginas dedicadas por Hegel a Latinoamérica. ¿Acaso no estuvo él convencido de haber dado razón, a partir de su "sistema", del por qué del tamaño de nuestros tigrillos o de la debilidad de nuestra geografía física que todos nosotros experimentamos frecuentemente al tropezar con los derrumbes en nuestras carreteras?

Pero a esta forma de concebir la razón llegó la cultura europea tras un largo caminar. Mencionaremos algunos de sus pasos.

El pensamiento medieval, a pesar de no perder de vista la unidad del ser humano, acentuó el dualismo cuerpo-alma, encontrándose frente a problemas para los cuales las soluciones dadas constituyen verdaderas aporías. Recuérdese, por ejemplo, cuánto de acrobacia hay en la respuesta al problema de cómo algo de orden material (la sensación), podría dar origen a determinaciones de orden inmaterial, como son las ideas.

Más adelante Descartes, en búsqueda de una certeza absoluta, define al hombre como "un alma cuya única esencia es pensar", negando así dimensiones y disposiciones del ser humano concreto que no pueden convertirse en simples objetos para el discurso del *logos*, y que, en sí mismas, cuestionan todo acto de instauración filosófica de un *cogito* puro. Pensemos, por ejemplo, en nuestro cuerpo con su sensibilidad, con sus necesidades, con sus hábitos y pasiones, con sus gestos; un cuerpo que al ocupar un lugar en el espacio y en el tiempo, hace surgir la historia o las ideologías como expresiones parciales de una concepción escatológica de la verdad.

Spinoza dará un paso más: el hombre como *cogito* tan sólo es un atributo divino. La razón individual se pierde en una razón universal en Kant, la cual

se convertirá en Hegel en la conciencia misma de la divinidad. Hombre y razón llegan así a la máxima exaltación. Pero el hombre ha dejado de ser hombre.

Frente a estos filósofos surgieron, ciertamente, un Marx, un Nietzsche, un Freud, como filósofos de la sospecha, como los iconoclastas de la conciencia incontaminada, del saber absoluto, de la autonomía del logos, de la razón universal. Ellos se encargaron de poner en claro cómo el hombre es algo más que el ego *cogito* —cómo hay otras dimensiones—: el ser social, la voluntad de dominio, el psiquismo inconsciente que definen al hombre en cuanto hombre; y cómo estas dimensiones determinan nuestra visión del mundo y cada uno de nuestros diarios comportamientos. Ellos lucharon por recuperar al hombre en su totalidad, abriendo caminos para una concepción de la razón que, al renunciar a la autonomía y a la capacidad absoluta de autocomprensión y de comprensión de todo a partir de sí, se extendía al hombre total, como ser que a partir de su totalidad dialoga, se interroga y se deja interrogar por la realidad total. Fueron ellos los que inauguraron una nueva concepción de la verdad, concibiendo a ésta, no como adecuación, sino como encuentro y diálogo entre el hombre y la realidad.

Sin embargo, desde el punto de vista que nos interesa, a pesar de todo lo positivo que encontramos en estos filósofos de la sospecha, tropezamos finalmente con una concepción reduccionista del hombre que implica una negación de éste, al inscribir al ser humano en procesos dialécticos, pero procesos que se desarrollan en tercera persona, lo que impide la revelación en el yo humano de la trascendencia de la realidad y en la realidad, de la trascendencia del individuo.

Difícilmente podríamos reconocer al hombre de nuestro diario vivir en las concepciones mencionadas. No se crea que estamos en el mundo de la pura abstracción. Es esta concepción la que sustenta la afirmación que nos hicieron memorizar de pequeños, de que sólo hay pecado en relación con un acto humano y que sólo hay acto humano cuando se da previamente "plena advertencia y pleno consentimiento". ¿Por qué no intentar un examen de conciencia para saber cuántos de nuestros actos en el día de hoy fueron precedidos de "plena advertencia y pleno consentimiento", es decir, que hayan sido fruto de un discurso de nuestra razón? Posiblemente no encontraríamos ninguno. ¿Y quién dirá que no ha actuado hoy como hombre y que, por consiguiente, se siente responsable de sus actos?

Nuestra "razón" —así entre comillas— se nos manifiesta diferente a la razón occidental concebida como capacidad discursiva y demostrativa. Quizá

recurriríamos a Pascal —para no romper totalmente el cordón umbilical que nos une a la cultura europea— para decir que nos responsabilizamos de todos nuestros actos en este día "porque el corazón tiene razones que la razón no comprende".

Bien sabemos que no somos europeos puros, ni puros indios. Nuestro mestizaje hace que en cada uno de nosotros luchen dos personalidades y con ellas dos tipos de razón. Cuando queremos o debemos actuar como "intelectuales" pensamos de acuerdo con el *logos* europeo, con todas sus categorías y conceptos, construidas por este *logos* para expresar un mundo que nos es extraño. Pero en nuestra vida ordinaria muy frecuentemente actuamos a partir de una visión de la realidad que no es expresable a través de las categorías del *logos* occidental, y que, por lo mismo, no es objeto de aquella razón discursiva o demostrativa que todo lo puede explicar y justificar. Sin negar que nosotros también experimentamos esta razón. ¿Hasta qué punto estamos conscientes que, de hecho, en nosotros pesan más otras dimensiones, otras predisposiciones que de acuerdo con las categorías del *logos* europeo son dimensiones irracionales? ¿Acaso nuestro ser integral no entra en relación y contacto con la realidad a través de dimensiones como lo corporal, lo emotivo, lo intuicional, lo estético, lo mítico, lo subconsciente? ¿Acaso no es a partir de este contacto que tenemos una visión de "nuestro mundo"? ¿Acaso no es a partir de esta visión que "justificamos" nuestros comportamientos? ¿Acaso nuestro verdadero mundo no es el mítico mundo de Macondo, el fatalista mundo de la "vida profunda" de Barba Jacob, el mundo subconsciente que alimentó el idilio de Efraín y María, el mundo experimentado y expresado artísticamente por Botero, en cuyos personajes, como dice Mario Vargas Llosa, "Ha dejado de tener sentido la dicotomía ser/aparecer. Su apariencia es su esencia"? ¿Acaso nuestro mundo no es el mundo expresado por Fernando González a partir de su método intuitivo?

De acuerdo con todo lo anterior, considero que los estamentos de este claustro deberían, entre otras cosas, contribuir a la realización de una *crítica de la razón latinoamericana*, elaborar las categorías de dicha razón y delinear la lógica de sus operaciones.

Realizar una crítica de la razón a partir de una concepción no reduccionista del hombre latino. La filosofía del hombre no puede ser filosofía de la conciencia sino, precisamente eso: una filosofía del hombre. Es necesario superar la concepción del hombre como subjetividad, pasar del *cogito* puro al *cogito* encarnado, comprender que pensamiento y conciencia no coinciden, aclarar cómo es el hombre quien en su totalidad es intencional y no sólo

como conciencia: el conocimiento discursivo es sólo uno de los modos de nuestro ser-en-el-mundo. La experiencia no se deja racionalizar: ella se explicita y se deja revelar por el hombre no sólo como pensamiento sobre las cosas. El hombre con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, de sus actitudes, de sus palabras expresa y promueve su existencia, el sentido de ésta, el sentido de la realidad.

Para la realización de esta crítica los filósofos de la sospecha bien nos pueden ayudar, ya que su esfuerzo no se orientó a negar la realidad de la razón, sino a presentar una razón tan amplia que abrazara todas las "astucias" de que se sirve el hombre total para humanizar la realidad. Como lo ha comprendido Ricoeur, lo que pretendió Marx fue liberar la praxis mediante el conocimiento de la necesidad, pero esa liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que es una réplica victoriosa sobre las mistificaciones de la falsa conciencia. Lo que pretendió Nietzsche fue el aumento del poder del hombre, la restauración de su fuerza; pero lo que pretende decir voluntad de poder, debe ser comprendido mediante la mediación de los enigmas del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dionisio". Lo que pretendió Freud fue que el analizado, al apropiarse el sentido que le es extraño, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y, finalmente, sea un poco más libre y, si es posible, un poco más feliz.

Se hace necesario, igualmente, elaborar las categorías y delinear la lógica propia de esta razón. Conocemos bien el proceso mediante el cual se formulan los conceptos y sabemos, igualmente, que éstos expresan en mayor o menor grado la realidad que se encuentra al inicio de este proceso. Pues bien, las categorías y conceptos que manejamos nos vienen del *logos* europeo y expresan un mundo que no es el nuestro. ¿No será ésta la razón última de por qué la actividad filosófica de quienes nos hemos formado en Europa es fundamentalmente un trabajo filológico sobre el pensar de los pensadores europeos? ¿No será que hemos sido incapaces de elaborar las categorías que podrían expresar, aunque sea limitadamente, la riqueza de nuestra realidad?

Debemos, en fin, delinear la lógica de nuestra "razón". Las diversas dimensiones de nuestro ser en las cuales se hace presente la realidad, no son dimensiones pasivas, y la presencia de la realidad no es simple reflejo. El hombre como razón, tal como lo hemos expuesto, es totalmente activo, desarrolla procesos que permiten la develación de la realidad. Estos procesos tienen su lógica, su coherencia interna, su método. ¿Cuál es la lógica y cuáles las reglas del mito, de lo emocional, de lo estético? ¿Cuál es la lógica del hombre latino?

Crítica de la razón del hombre latinoamericano, elaboración de sus categorías, delineamiento de su lógica ¡Qué bello programa para una Facultad de filosofía como la de esta Universidad, que ha demostrado que le interesa más enseñar a filosofar que el enseñar filosofía!



ACERCA DEL FILOSOFAR

Durante muchos siglos al filósofo se le ha considerado como la encarnación de la visión aristotélica del sabio. El sabio, según Aristóteles, es aquel que realiza en su práctica la unidad de *Episteme* y *Nous*, es decir, aquel que está capacitado para *demostrar* la necesidad interna de lo que no puede ser de otra manera (*Episteme*) a partir de los supuestos o principios últimos que fundamentan dicha necesidad (*Nous*).

De acuerdo con lo anterior, el quehacer filosófico pretende elaborar un discurso lógico, sistemático y totalizante sobre la realidad a partir de la esencia misma de las cosas. El logro de esta pretensión significa, para quienes participan de esta visión, la conquista de la verdad absoluta y definitiva.

Es cierto que no todos los filósofos conciben de la misma manera lo que es esencial. Un filósofo como Locke, por ejemplo, con su empirismo descriptivo y constructivo, pensó que nuestro espíritu sólo puede reunir los caracteres visibles de las cosas para construir con ellas las "esencias nominales" y las leyes empíricas que nos permiten nombrar la realidad, dominarla y comprender su apariencia sensible. A pesar de lo anterior, estas "esencias nominales" expresan, dentro de una metafísica de lo singular, aquello que se considera como lo esencial: las determinaciones fenoménicas de las cosas.

La concepción anterior del filósofo y de su quehacer comenzó a resquebrajarse con la ruptura epistemológica de Kant, el cual hizo de su filosofía no un *discurso sobre la realidad*, sino un discurso *sobre el discurso* científico que un Newton había elaborado sobre la realidad, para determinar sus condiciones de posibilidad y de validez.

La ruptura iniciada por Kant ha sido llevada adelante y, hoy en día, no somos pocos los que consideramos que la filosofía constituye un discurso crítico, sistemático y prospectivo, no sobre la realidad en sí misma, sino sobre las *prácticas* del hombre frente a la realidad, es decir, sobre los diversos procesos de producción que lleva a cabo el hombre a partir de lo que encuentra en su contorno: prácticas económicas, políticas, ideológicas, científicas, etc.

Acerca de la práctica científica, por ejemplo, el filósofo debe reflexionar sobre la manera como la ciencia construye sus objetos, sobre los métodos mediante los cuales son construidos dichos objetos, sobre los proyectos a partir de los cuales elaboran los métodos, sobre los intereses que acompañan la formulación de los proyectos, sobre los factores ideológicos que contaminan dichos intereses.

La reflexión filosófica explicita las intencionalidades que articulan las diversas prácticas humanas y clarifica ese nuevo mundo de significaciones que dichas prácticas hacen surgir a partir de la realidad que se le ofrece en la experiencia.

En el lugar del sujeto-espectador de los antiguos o del sujeto autónomo y trascendental de los modernos, colocamos al "*cogito* empírico", al hombre de carne y hueso "comprometido" con una realidad que se humaniza o deshumaniza de acuerdo con las intencionalidades que vivifican los proyectos trazados por el mismo hombre.

Y en el lugar de la verdad absoluta, tan buscada a través de los siglos, colocamos la "verdad escatológica", aquella que se hace patente con el correr de los tiempos, es decir, la verdad que consiste en la paulatina promoción al grado de significación de la facticidad ofrecido en la experiencia como materia prima para las diversas prácticas. Qué sea la realidad, o mejor, qué significa la realidad para el hombre, sólo se sabrá al final de los tiempos, cuando el último de los hombres trace una línea y haga la suma de las respuestas que la realidad ofreció a través de los tiempos, a las intencionalidades de la conciencia humana.

Pero, ¿por qué y para qué filosofar?

Filosofamos, en primer lugar, para encontrar los marcos teóricos y los esquemas conceptuales que nos permitan hacer inteligibles las diversas prácticas en sí mismas, en sus orígenes (intencionalidades de la conciencia individual y colectiva), y en sus resultados (significación de los productos de la praxis) para unificarlas en totalidades dotadas de coherencia lógica.

Filosofamos, en segundo lugar, en función de la autoliberación y autorrealización humana. A través del pensar y de la praxis el hombre conquista su libertad. Pero cuando los productos de esta praxis —sociedad, Estado, ciencia, tecnología, etc.— se independizan de su autor y adquieren una autonomía que en sí mismas no poseen, dichos productos en lugar de contribuir a la realización de nuestro ser personal, social e histórico, se convierten en

nuevos absolutos que nos condicionan, alienan y esclavizan aún más de lo que lo éramos antes: es en este sentido que el filósofo está llamado a constituirse en la conciencia crítica de la sociedad. En cuanto tal, bien merece el título de "funcionario de la humanidad" con el cual lo denominó Husserl.

Filosofamos, finalmente, porque la reflexión crítica y sistemática no sólo tiene por objeto expresar a nivel conceptual el mundo vivido, sino también el proyectar modelos operativos que posibiliten la transformación de la realidad.

Las reflexiones anteriores nos fueron sugeridas por el texto: *Introducción a la filosofía en perspectiva latinoamericana* del profesor Eudoro Rodríguez.

Eudoro es consciente de que una introducción a la filosofía implica la introducción a un determinado tipo de reflexión filosófica. Por consiguiente, se harán necesarias tantas introducciones como modelos de reflexión. ¿Qué hacer?

Creemos que el autor acertó con el punto de vista elegido: en un proceso de aprendizaje lo primero y fundamental es que el estudiante tome contacto real con su propia realidad. No se es filósofo por decreto ni por la memorización que se haga del pasado filosófico, pues como pensaba Kant, no se trata de aprender filosofía sino a filosofar. Y si el filosofar consiste en reflexionar crítica, sistemática y prospectivamente sobre la realidad, una "introducción" tiene que estar orientada a que el estudiante aprenda a acercarse a la realidad y a problematizar esta realidad.

Al elegir esta metodología, el autor es igualmente consciente de que nuestra realidad histórica es el resultado de un proceso universal que no puede ser desconocido en el momento de problematizarla.

De aquí la necesidad de "un esfuerzo que reúne la tradición y la creatividad, el regionalismo y la universalidad, el texto y el contexto, la circunstancia y la perdurabilidad, la actualidad y la vigencia".

La expresión "filosofía latinoamericana", como lo indica el autor, continúa siendo objeto de polémica. Ante ella se dan reacciones en pensadores que no las tienen cuando oyen hablar de la filosofía griega, alemana o inglesa. Hay muchas prevenciones que deben ser superadas. Cuando hablamos de la "filosofía alemana", por ejemplo, ¿no estamos hablando acaso de un modo de ser, de pensar y de actuar de ciertas conciencias —llamadas filosófi-

cas— frente a una realidad que se les ofrece mediada por los discursos y prácticas que definen esa realidad en la cual están inmersas dichas conciencias?

El latinoamericano, también tiene su modo de ser, de pensar y de actuar; su realidad difiere de la realidad de otros pueblos; ¿no debemos aceptar, entonces, la posibilidad de reflexionar en "perspectiva latinoamericana"? Lo importante es que al plantearnos el "sentido de la diferencia", y la lógica de esta diferencia, no olvidemos el sentido de la universalidad propio del ser humano, de su historia, de su vocación. Creemos que Eudoro no lo ha olvidado y que el estudiante, al ingresar al mundo de la filosofía tendrá, simultáneamente, la sensación de estar pisando tierra propia y de sentirse llamado a transformar esta tierra de acuerdo con valores que le pertenecen al hombre en cuanto hombre.

La impresión de esta obra
se terminó en el mes de junio
de 1986 en los talleres gráficos
de la UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
Cra. 9a. No. 51-23
BOGOTA — COLOMBIA